مقدمهٔ علم اخلاق

تألیف و ترجمهٔ

«صلاح الدین سلجوقی»

«برخ اول»

تعداد طبع ۱۵۰۰ مطبعهٔ عمومی کابل ۱۳۳۱



مقدمهٔ علم اخلاق

تالیف و ترجمهٔ

صلاح الدین «سلجوقی»

«برخ اول»

تعداد طبع ۱۵۰۰ مطبعهٔ عمومی کابل ۱۳۳۱

فهرست محتویات

برخ اول :

محتویات برخ دوم کتاب

(ب) بعد دوم اخلاق: (اجتماعی)

(۱) موقف: اول فکرت اجتماعی.

(۲) موقف دوم: نظام اجتماعی.

(۳) موقف سوم: تأثیر فرد بر جمعیت.

فردیت مرکز جمعیت است ــ انتباه و تبدل ــ بازپرس خودی ــ حیات رهبانی ــ ارواح شریف ــ زهد ــ حیات تأملی ــ علاقه بین حیات داخلی و خارجی ــ قاب قوسین.

(٤) موقف چهارم: اثر جمعیت بر فرد.

خلق تنگ ــ شر اخلاقی ــ رذیلت و گناه ــ عقوبت ــ نظریات درباره عقوبت ــ معذوریت ــ عفو ــ آیا سیاست عبارت از اخلاق جامعه است؟ ــ آیا اخلاق رو به تکمیل است؟ ــ آسمان اخلاق.

(ج) بعد سوم اخلاق (مابعد الطبیعی)

اخلاق و وحدت الوجودی ــ اخلاق و دین ــ نارسائی زندگی ــ نارسائی مجتمع ــ نارسائی علوم ــ نارسائی فن ــ ضرورت به لایتناهی ــ دو لایتناهی ــ دو درسگاه عرفان ــ اقانیم سه گانهٔ مثال کمال ــ خودی برین ــ نزاع لفظی ــ پهلوی اخلاقی دین ــ شیرازه بند اوراق بشر ــ تخلق باخلاق الله ــ قانون اخلاق و معرفت خداوند.

چهارم: خاتمه:

تشوشات سلوک و معالجات:

تشوشات سلوک: ــ امراض عضوی ــ امراض وظفی اعصاب ــ امراض اخلاقی و گناه ــ مسئولیت ــ اعجاب به نفس ــ **معالجات:** ــ تحلیل ــ تحلیل توسط سلوک ــ تحلیل خواب ــ تحلیل هابطه ــ اظهار روحیاتی ــ تغییر تداعی ــ تزکیه ــ عناصر چهار گانهٔ خود شناسی ــ انابت ــ ترس مرگ.

فهرست ماخذیکه از انها ترجمه و اقتباس شده است:

احیاء علوم الدین. امام حجة الاسلام غزالی.

ادب الدنیاء والدین. امام ماوردی.

ارسطو ورنر ییگر (جرمنی) "Aristotle". By Werner Jeger, Trans. By Richard Robinson.

اسس عقاید ایرانی ها. تاتابائی. The Foundations of The Iranian Religions. By Tatabai.

اشارات. شیخ الرئیس ابوعلی ابن سینا.

پیش بینی علم اخلاق. تی. ایچ گرین. Prolegomena To The Ethics. By T. H. Green.

تاریخ الفکر العربی. اسمعیل مظهر.

تاریخ الفلسفة الیونانیه. یوسف کرم.

تذکرة الاولیاء. شیخ فریدالدین عطار.

تسع رسائل. معلم ثانی ابونصر فارابی.

تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق. شیخ ابوعلی ابن مسکویه.

جبر واختیار. رسالهٔ محمود جونفوری. با مقدمهٔ شاه محمد سلیمان رئیس دارالعلوم علیگره.

جمهوریت. فلاطون. Republic of Plato.

حمدالله. شرح تصدیقات سلم العلوم. محب الله بهاری.

دائرة المعارف اسلامی. Incyclopedia of Islam.

دائرة المعارف امریکانا. Incyclopedia Americana.

دائرة المعارف بریطانیکا. Incyclopedia Britannica,

دائرة المعارف فریدوجدی.

دائرة المعارف (کامپکت) — Compact Incyclopedia.

روح اسلام. امیرعلی. — Spirit of Islam. By Amir Ali.

سر گذشت فلسفه. دیورانت — The Story of Philosorhy. By Durant. Ph. D.

شرح عقاید نسفی . علامه تفتازانی .

شرح مواقف . علامه تفتازانی .

طبیب خانگی جامع . ازاشاعات «ستیتسمین» . هند . — The Universal Home Doctor

علم اخلاق . ستیفن. — The Science of Ethics. By Sir L. Steph

علم الاخلاق الی نیقوماخوس . ترجمهٔ بارتلمی سانتهلیر، بامقدمه مترجم . که احمد لطفی السید آنرا بعربی ترجمه کرده است .

علم النفس واخلاق. جی. ای. هیدفیلد. — Psychology And Moral. By J. A. Hadfield.

فصوص الحکم . شیخ محی الدین ابن عربی . وشرح جامی بران

فلسفهٔ جامه. توماس کارلائل . — Sartor's Rasartus. By Thomas Carlyle.

فهرست ابن الندیم . محمد بن اسحق الندیم البغدادی .

قاضی سلم . قاضی مبارك .

قصة الفلسفة الحدیثة . احمد امین وذکی نجیب محمود .

کتاب دستی اخلاق . جی . اس . مکنزی. — A Manual of Ethics. By J.S. mackenzie

الکشف عن مناهج الادلة فی عقاید الملة . علامه ابن رشد اندلسی .

کیمیای سعادت. امام غزالی.

گلشن راز . امیرحسینی سادات وشیخ محمود شبستری

الملل والاهواء والنحل . امام ابن حزم ظاهری اندلسی .

الملل والنحل ، عبدالکریم شهرستانی .

منهج علم اخلاق . داکتر سدگویك. — The Method of Ethics. By H. Sidgwick.

هدایت الحکمة وشرح میبذی بران .

بسم الله الرحمن الرحیم

دیباچه

بنام خداوند پاك و به نیایش او، و نیز بیاد پیامبر پاکیزه و درود برروان جاویداو، ازین سبب آغاز میکنیم که: واجب دینی ووظیفهٔ اخلاقی ما ست. وهم ازاینکه باید در رفتار زنده گیءخود دارای مثال و آید یالی باشیم.

وجود، وباز حیات؛ وبالآخره شعور؛ بی‌مقصدی نیست. مقاصدما مانند منازل ما بی پایان است ولی این بی‌پایانی بالآخره به‌پایانی رسیدنی است. ما بسیار مقاصد خودرا به بداهت حس می‌دانیم. هرفرد انسان بلکه حیوان نیز میداند که گرسنه وتشنه است و میداند که بدن او ازو چه میخواهد. و لی بدنی که بین ما وحیوان مشترك است و بد نی که روزی برای دام و دد ستدیوم مسابقهٔ سوایق حیوانی بود هیچگاه نمیتوانند که سر منزل آخرین ومقصد نهائی حیات شناخته شود. و لوکه کنون در انسان نسبتاً مرکز فرماندهی نفس ناطقه گشته و بیك گام اینطور یك مسافهٔ بعیدی را پیموده باشد. زیراچون هرمرکز فرماندهی نیز ذریعه ایست برای مقصد دیگری مثلاً برای تعبیه وتجهیز و بعدازان برای تهیهٔ نبرد وسپس برای پیروزی وهلم جرا. پس دریافت مقصد نهائی کاری است که بداهت حس آنرا کرده نمیتواند واین کاری است که فلسفهٔ اخلاق و اخلاق مثالی میکوشد که حتی‌الوسع وبقدر امکان آنرا کشف کنند.

مثلاً جوان آراسته وپیراستهٔ؛ کشش تند و تیز وسوزانی رابزیبا صنمی می پرورد واین حس مبهم ولی بسیار نیرومند او؛ دیگر تسکین و تعبیری ندارد الاوصال آن دختر. و لی آیا او میداند که این همه کشش و کوشش در اثر آن است که غریزهٔ جفتی او را انگیزه میکند و اگر این را بداند آیا این را هم میداند که غریزهٔ جفتی برای این خلق شده است که نسل را زیاده کند ونوع را بقا و ادامه دهد؟ و لیکن

آیا وقتی که ما اینجا رسیدیم باید توقف کنیم و بگوئیم که غرض نهائی این محبت تنها تکثیر نسل انسان بوده است ؟ و اگر چنین باشد که غرض نهائی عشق آن جوان تکثیر نسل بوده است پس این جوان میتوانست این غرض نهائی را از هر فردی از جفت مخالف توقع کند، وچرا آنطور انتخابی کرده که موجب اینقدر رنج و الم او گردیده‌است. آری ! این جوان این انتخاب را از ان سبب نموده که این دختر به حس زیبا پسندیء او قشنگ بوده‌است وچون جمال سایهٔ کمال است طبعاً این خود دلیلی است که غایهٔ نسل پس از تکثیر آن همانا کمال آن است زیرا جمال‌عبارت است از تناسب نظام مادی وچون نظام مادی در سایهٔ نظام ادبی سیر میکند لاجرم جمال همیشه پیش آهنگ کمال است .

همین اشتیاق نهفتهٔ کمال است که پیکر های قشنگ و چیز های لذیذ ؛ ما را بیشتر جلب میکند، و اگر حفظ فرد و یابقای نوع منظور یگانه فطرت می بود دران وقت هر غذائی که بدل ما یتحلل شده می‌توانست ؛ و یا هر فرد از افراد جفت لطیف ؛ می توانست که این مرام را انجام دهد .

میگویند هر غریزهٔ که وظیفهٔ خودرا انجام میدهد باالذت توأم است . آری ! هر غریزهٔ که وظیفهٔ خود را انجام دهد با تسکین توأم است اما لذت بیشتر مربوط است به کمال : کمال وظیفه و یا وظیفهٔ کمال . و چون غریزه ویا وظیفهٔ آن غایهٔ حیات محسوب نمیشود، لذا لذتی که بالعرض آنرا پیروی میکند نیز غایه گفته نمیشود . منفعت نیز (طوریکه پول مقیاس فرضی است) یك حساب اعتباری است و به طبیعت اشیا وماهیت غرائز ارتباطی ندارد ونمیتوان آنرا آنطور غایهٔ دانست که باسیر تکاملی بشر همراه بوده است ولو که امروز بازار گرمی هم داشته باشد . سعادت نیز اگر عناصر خیر و کمال را ازان بیرون می کنیم هم از مقوله لذت بیرون شده نمیتواند ونشاید آنرا غایهٔ نهائی اعمال بشر قرار داد .

ولی بااین هم مکاتب لذت تادیده میشود بانشوء وارتقاء دنیای اخلاق همراهی

داشته است . سوفسطائی های یونان که در حقیقت مؤسسین بدوی اخلاق گفته می‌شوند ، چیزی را که در نصب العین داشتند همانا کسب پول و کسب قوت بود واین کار ممکن نبود تاطبقات عامه را باخود همراه نمی ساختند ، طبقات عامه که ارسطو دشمن ذوق ایشان است وهم دنیای حقانیت ایشانرا بیش از انعام نمی شناسد ، بدیگر صورتی تحریك نمی شوند تاپای لذت ویا منفعت دربین نباشد وازین بود که‌سوفسطائی‌ها دعوت لذت و منفعت را پیش میکردند وحتی احیاناً به پشتیبانی ذوق عموم بر حکمای حقانی هم پیروزمند میشدند .

ارستیپوس قیروانی شاگرد سقراط خواه در اثر استعداد شخصی خود و خواه در اینکه تعلیمات سقراط را بخوبی درك نکرده بود ، اساس مکتب اخلاقیء خود را برشالودهٔ لذت طرح نمود ولی مکتب او باین پایگاه نازل خود نتوانست نزد فکرت فلاطون ؛ و حتی درمقابل فکرت انتستانس رئیس مکتب کلبیون قدی راست کند تا اینکه‌ابیقور این مکتب را تادرجهٔ تعدیل نمود و بآن وجههٔ معقولیت داد ولی با این هم لذت نمی توانست پیرایهٔ اخلاقی را قبول کند وازین‌رو کوشش‌های علمی وفلسفی‌ابیقور درسراین کارشد و هدررفت .

سوفسطائی های جدید اروپا که همیشه جانب شذوذ را میگرفتند خواستند که بیش ازابیقور لذت رابه حلیهٔ زیباتری بیارایند ؛ وحتی خواستند که بهترین پیرایهٔ بشررابسر وگردن نظر فریب آن ببندند یعنی آنرا در عباء و رداء دیموکراسی که مطلوب دیرین بشر بود ؛ وزمینهٔ نهضت وقیام آن هم نزدیك‌شده بود؛ جلوه دهند .وهمان بود که این کار را کردند وفارمولهٔ مکتب خود را چنین نشان دادند که :

« بزرگترین لذت برای بزرگترین عدد » آری ! باینصورت دیموکراسی خود را بمیان آوردند ؛ نه باین طور که سطح پایان ذهنیت بشر را بسطح بلند آن ارتقاء دهند بلکه باین طریق که سطح بالا را بسطح پائین تنزیل دادند وهمان بود که لذت بشکل مقاولاتی مسخ شدهٔ خود یعنی بقیاءهٔ

« منفعت » چهرهٔ اصلی خود را ازخلال همهٔ آن حلیه ها وپیرایه نشان داد وهمه مبادیء سامی اخلاق را تحت الشعاع خود نمود .

و چون مبدء منفعت نمیتوانست مبدء حقیقیء اخلاق شود؛ طبیعی است که موجب استثمار شده و بساط استعماری را که بدترین شکل امپریالیزم است پهن نمود ودنیا را به تشنجات بغض ومنافست گرفتار کرد . وازطرف دیگردوعکس العمل دیگر را نیز ایجاد نمود : یکی نظریهٔ نشوء وارتقاء که اساس تنازع للبقا وانتخاب طبیعی و بقای اصلح را بمیان آورده و منجربه نظریهٔ اینکه « قوت حق است » وهم به عقیدهٔ « تفوق نژادی » شد ، که خطرهٔ این نظریه ازخطر استعمار دنیا را کمتر تهدید ومتشنج نمیکرد .

عکس العمل دیگر آن نظریهٔ مارکسیزم بود که ماسوای دیگر خطر هائیکه بهمه چیز داشت خطر مستقیم تر آن متوجه اخلاق و تهذیب بشر بود وا ینك می بینیم که این سه خطر : خطر استعمار ، خطر تفوق نژادی و خطر مارکسیزم موالید سه گانهٔ همان نظریهٔ منفعت و لذت سوفسطائی های اروپاست که : براامن و سلام نوع بشر خاتمه داده است .

انسان درائر ارث ومحیط دارای غریزهٔ قوی تملك و حرص فوق العادهٔ منفعت شده وحتی که باقی غرائز وملکات انسان راتحت الشعاع ساخته است . امروز روزی است که باید فلسفهٔ اخلاق بتمام قوای خود بکوشد که این غریزه و این ملکه را قدری تعدیل کند تابدیگر غرائز وملکات موقعی برسد وانسان بتواند همه غرائز خود رازیریك نظام آورده « خودی » خود را منظم کند ودارای تحقق ذاتي ونفس مطمئنه شود ، نه اینکه اخلاق نیز این دوغریزه قوی لذت ومنفعت رامبدء اولین وغایهٔ آخرین حیات بشر ساخته وانسان را بر خلاف اینکه: « حیوان ناطق » شناخته شده بود « حیوان محتکر ویاعیاش » بسازد . ما نمیگوئیم انسان ازمال ولذت مشروع صرف نظر کند . بلکه اینقدر میگوئیم که برای غریزهٔ تملك آنقدر مجال نباید داده نشود که دیگرغرائز را که از آن مهم‌تر ولازم تراست فشار دهد واز بین ببرد .

بعضی از شعبه های مکتب لذت باین نتیجه رسید که اشخاصی مانند هکسیاس عقیده کنند که به اشجار پناه برند وبرخی هم آخر شان به رهبانیت کشید. و طبیعی است اگر مبادی فکر بشر مبادی ثابت ومتین نباشد: رفته رفته عرضهٔ استحاله میشود و بطبع ظروف مجبور میشود که ماهیت خود را قلب کند. مثلاً پرنسیب مزدک بر اساس تساوی و بلکه شیوعیت مطلقه نهاده شده بود واگراینطور شیوعیت مطلقه و اینطور تساوی بی قید وشرطی بمیان می‌آمد طبیعی است که داعی یك دیکتا توری مطلقی میشد. مبادی تنگ هیچگاه نمیتوانند بروسط مستقیم بمانند وحتمی است که بیکی از دوطرف افراط وتفریط پناه می‌جوید. بلی! مبادی سامی وامثال خیر و کمال؛ مانند خورشید است که همیشه مرکزیت نظام خودرا حفظ میکند.

اگرما «لذت» رابحیث عنوان قبول میکنیم ‹وبازسخن رابه رهبانیت می کشانیم ویا منفعت را مبدء قرار داده ودیموکراسی راغایهٔ آن می سازیم‹ این خودبذات خود تناقض وخلفی است که نباید بمبادی وقوانین اخلاقی ما جا یگزین شود. باید عنوان و معنون و آغاز و انجام مفکورات ما یك چیز باشد. و مخصوصاً که عنوان لذت و منفعت چیزی نیست که بشر بتوا ند زیر این دو عنوان مضمون خواندنی داشته باشد ‹و یا منفعت که مایهٔ افتراق ابنای بشراست‹ مرکز دیموکراسی و یا وحدت وتساوی افراد انسان گردد.

واگر بخواهیم که مانند کلبیون ورواقیون عنوان: لذت ویامنفعت را ازقاموس غرائزانسان بیرون کنیم باز کاریکه از مکتب (لذت ومنفعت) بهترباشد نکرده‌ایم زیرا حیاتیکه خوشگوار و سودمند نباشد قوامی ندارد.

اگر بخواهیم که قانون وظیفه‌را مبدءخود قراردهیم واین قانون وظیفه ارتباطی بما بعد الطبیعه و عالم الهی نداشته باشد بازهم به وجدان فرد وخودی های پست تکیه می کندو از یك خواهش محض ‹ قوت وسمو بیشتری نخواهد داشت.

« خیر » نیز کلمهٔ مبهمی است که شاید ارستیپوس آنرا عبارت ازلذت بداند

وبنتام آنرا عبارت ازمنفعت . چنانچه درعرف امروزهٔ ماهم خیر عبارت است از چیزی که از مفهوم منفعت بسیار دوری ندارد .

میماند کمال . کمال نیز ظاهراً چیزی است که موضوع بیولوجی است و چیزی است که استخوان تنازع للبقاء حیات مادی و عضوی است واینطور کمال علم النفسی تجربی نیز چندان قیمتی ندارد .

همهٔ این مشکلات درین است که ما : درپس کوچه های طبیعت و محلهٔ غرائز سیر وسکنی داریم وبهر کوی وبرزن که تصادفاً گذر مابیفتد نمیتوانیم که از کنج و کنار دیگرآن ناحیه باخبر شویم ؛ هریك ازین غرائز اگر گریبان مارابگیرد آنرا یگانه موجودی می‌بینیم که غیر آن چیز دیگری راسراغ نداریم ولاجرم گریبان خود را از شر آن خلاص کرده نمیتوانیم ، و هم اگر احیاناً بایکی ازین غرائز در ستیز شویم ، بازهم مشکل است که بتوانیم راه آشتی رابا آن باز کنیم . آن غریزهٔ که قرین ماشده است ما را در چاه می‌اندازد ، و آن غریزهٔ دیگری که دشمن ما گشته است در کمین مانشسته وصدچاه دیگر رابرایما می کند ، مثلاً غریزهٔ تملك اگر قرین ما شود مارا بصد مهالك آشنا میکند وهم غریزهٔ جفتی که اگر آنرا طلاق دهیم صدها عقیدهٔ مجبو نانه را درکمین ما تشکیل میدهد وبقطع واشتباك ریشه های اعصاب ما بشدت میکوشد .

اینجاست که اگر از فلسفهٔ راستین اخلاق استمداد بخواهیم میتوانند مارابراه زندگي ما رهنمونی کنند . کاری که فلسفهٔ اخلاق میکند این است که ما را بآن مبادی آشنا میکند که به سمو و کلیت و استیعاب خود « خودی » ما را ازین دهلیز پست بالاتر می‌برد وما را باوجی ارتقاء میدهد که ما میتوانیم از انجا این پس کوچه های طبیعت و مغاك های غرائز را بحیث مجموع مشاهده کنیم و نقشه عمومی ومکمل آنها را با روابط ذات البینی آنها در نظر بگیریم . آنجا می بینیم که آن « خودیء » که مادربین این کوچها داشتیم « خودیء » بود که از یك غریزه تشکیل یافته بود یعنی مثلاً « خودیء لذت » ویا « خودیء تملك » و یا هم « خودیء

تثبیت وتبارز ذات» ویا نیز «خودیء کنجکاوی» وحال آن خودی هامانندحال حیوانانی بود که از یك سلول تشکیل یافته‌اند. ولی کنون می بینند که‌خودیء او عبارت است از مجموعهٔ غرائزی که در روشنی صفات خدا سیر می کنند ونفس‌مطمئنه وخودیء منظمی را تشکیل داده اند که عالم صغرائی شده است.

دیروز که گریبان اوتنهابدست غریزهٔجفتی بود، این غریزه‌چیزی که‌ازو می‌خواست تنها این‌بودکه به‌شغل یاده جفتی و فجورمنهمك باشد ولی کنون‌همه غرائزدراطراف خودی او حلقه زده اگر غریزهٔ جفتی از اوزن میخواهداما غریزهٔ پدری ومادری؛ تربیهٔ اولاد، و غریزهٔ تملك؛ کسب حلال، و غریزه حیا؛ سترو پرده، وغریزهٔ کنجکاوی معرفت، و غریزهٔ تبارز؛ هنر و غریزهٔ خشیت؛ تقوی‌وغریزهٔ شجاعت؛اقدام، وغریزهٔ ترس؛احتیاط و همچنین هرغریزه بنوبت خود حق طبیعی خودرا طلب میکند و وقتیکه هرکدام به‌حق مشروع و طبیعیء خود رسید آنگاه نفس می‌بیند که همه پرزه‌های آن بکار افتاده و هر کدام در حدود طبیعیء خود بطور نارمل اجراء وظیفه میکند وآنوقت است که نفس می‌بیند که بمانند باقی کائنات بوظیفهٔ فطری و مجبول خود اشتغال ورزیده و بر سنت فطرت پویان شده و در داخل هر دو نظام فطرت با تمام مولودات فطرت که بندگان خدا یند، هم آهنگ گردیده است و بهشت طمانیت اورا پذیرفته است(۱).

اگرغریزه تنها می‌ماند وبراستبدادخود پافشاری‌میکند نه‌تنها ازمرام شخصی خود محروم میشود بلکه در غایهٔ طبیعی خود نیز ناکام میگردد، و عاقبت غریزهٔ جفتی مثلاً که غایهٔ آن تکثیر نسل و سپس کمال آن‌بود به قطع یاانحطاط نسل منجر میگردد و علاوه بران باقی غرائز را نیز از بین می‌برد. وهمچنین است باقی غرائز مثلاً غریزهٔ مستبدهٔ تملك؛قارون را بقعر زمین برد وغریزهٔ قاهرهٔ تبارز و تثبیت ذات؛

---

(۱) «فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی».

فرعون را با عماق دریا کشاند. ولی نفس مطمئنهٔ موسی (ع) او را بمیقات و معراج او ارتقاء داد و او را سرمایهٔ نظم و آئین دنیائی ساخت .

وقتیکه ما از دهلیز خودی پست کسب ارتقا میکنیم ؛ طبیعی است که چشم ما بیك منظرهٔ وسیعتری می افتد و آنجا است که میتوانیم در خلق آسمان وزمین و آفاق وانفس تفکر کنیم و آنوقت است که می بینیم که تمام کائنات مادی وادبی برحسب نظام خود سیر میکنند که نه ما ازین نظام بیرو نیم ونه هم این نظام ازما خارج است. و ازین است که ما میتوانیم این نظام را بفهمیم و در داخل و خارج خود مشاهده کنیم و ایقان کنیم که این همان فطرت وسنت خداست که هیچگاه دران تبدیلی نخواهی یافت .

بامر این قانون است که: صخره از کوه سرازیر و چشمه از سینهٔ آن انفجار میکند و بفرمان این نظام است که ما: در سیر حیات طبیعی و اخلاقی خود مجبولیم .

این نظامی است که قانون اساسی دنیای فطرت و مظهری است از علم خدای واسع وعلیم .

فاعلیت صفت وسعت است که عالم خلق را از مبدء خلق بر آورده و باز فعالیت صفت علم است که آن عالم را بهمان مبدء که مآل و معاد آن عالم نیز هست ارجاع می کند. که گویا این دائرهٔ وجود دوقوس دارد . قوس وسعت که قوس عالم طبیعت است . و بر حسب قانون طبیعت از مبدء سیر میکند . و قوس معرفت که قوس عالم معنی است و بر طبق نظام ادبی بسوی معاد رفتار دارد، و انسان حلقهٔ وصلی است بین این دو نظام که بدن او برحسب قانون طبیعت و روح او برحسب نظام ادبی سلوك میکند .

پس کنون کاروان حیات ، ومخصوصاً کاروان شعور، و بالاخص عقل انسانی درین قوس صعودی یعنی قوس معرفت جانب کمال پویان است و آن هم تحت نظام ادبی که علم اخلاق نمایندهٔ ظاهری آن سنت سرمدی خداوند است .

ولی ما بیك چیز دیگری نیز موهوب شده ایم که با آن از دیگر مظاهر فطرت بر داشته نتوا نسته است ، و این امتیازی است که مخصوصاً بما داده شده است و آن عبارت است از «اراده» . اراده که گاهی هم از نظام ادبی عملاً پای بیرون می نهد . ولی ما چرا باین موهبت که غالباً موجب ظلم و جهل ما میشود ممتاز شده ایم ؟ برای اینکه ما خلیفهٔ خدا ئیم وخدا تاج کرامت را بفرق استعداد ما گذاشته و ما را در بر و بحر مسلط نموده است . شاه عادلی که در کشور خود قانونی وضع میکنند ، به نماینده و وکیل خود قدرت واختیار مخصوصی عطا میکنند تادر پیشبرد آن قانون خدمتی کرده بتواند و حتی آنطور قدرت واختیاری که وکیل مذکور می تواند از آن استفاده های سوئی هم بکنند .

ماهم همینطور اراده و اختیاری را گرفته ایم که باید آنرا در خدمت باین نظام ادبی بکار اندازیم و شاید بتوانیم ازین کاروان قدمی فراتر گذاشته، وشاید که هنوز آن کاروان را بدنبال خود گامی چند پیشتر ببریم ، ولی گاهی هم ظالم و جاهل میشویم و آن اختیار را براهی صرف میکنیم که سبب فرو ماندن ما وحتی گاهی موجب عقب ماندن دیگران نیز می شود .

ولی چرا این اراده گمراه می شود ؟ برای اینکه گاهی عالم خود ونصب العین خودرا فراموش میکنند . گاهی میشود که انسان از اثر مفکوره های پست وباچیرگی بعضی غرائز بدنیای پستی جای گزین می‌شود واراده او تماماً مصروف این دنیای تنگ وپست میگردد . ولی وظیفهٔ فلسفهٔ اخلاق است که او را بدنیای عالیتری آشنا کنند تادائرهٔ نظر او وسیع تر گردد زیرا تنگیء نظر او بواسطهٔ اینست که او بدون یک غریزه وبدون یك مغاک تاریکی دیگر چیزی ندیده است . اگر یک دفعه ازین حضیض پست بالا میرود وغیر از یک غریزه دیگر غرائز و غیر ازخود؛ دیگران را نیز میبیند وبه هم آهنگیء خود بانظام فطرت معتقد میگردد و غرائز خود را درروشنی صفات خداوند مطالعه میکنند و میکوشد که متخلق باخلاق الله شود، آنگاه درغاری باستخوانی

فریفته نمیشود وهمت او آفاقی رازیر پرمیگیرد . بلی! فلسفهٔ اخلاق کاری که میکند اینست که برای انسان ایدیالی پیدا میکند و به آن ایدیال سطح اورا بالامی برد و ازین است که سقراط میگفت: « فضیلت معرفت است ».

اینست فلسفهٔ اخلاق که مارا بمبادی عالی وجاویدِ اخلاق ومثال اعلای خیر و کمال آشنا می کند ومارا بسطحی ارتقا میدهد که خود را در آنجا باتمام مخلوق و حتی باتمام دنیای فطرت همدوش وهم آغوش وهم نوا می بینیم. اینجا جای هم آهنگی است: جائی است که همه غرایز؛ وهمه خودی ها؛ وهمه قوانین مادی و ادبی؛ بی نقاب میگردد ومردهر چه میکند بههم آهنگی همهٔ اینهاست. استبداد یك غریزه عبارت است از یک لذت و هزارالم. ولی اینجا ازهرغریزه لذتی نشئت میکند که هیچ المی دربی آن نیست که البته میتوانیم این هم آهنگی لذائذ را سعادت نام گذاریم و چون سعادت بازازمقولهٔ لذت است، نباید مقام شامخی داشته باشد، ولی چون اینجا سعادت باین سطح عالی ارتقا جسته وعلاوه برهم آهنگی غرائز؛ هم آهنگی تمام فطرت نیز با آن توام شده است، طبیعی است که: « مثال خیر » نیز دران ممزوج گشته است وچون برحسب نظام ادبی کائنات است « کمال » هم سراز گریبان آن بیرون کرده است . و چون تخلق باخلاق الله است، فعل اومانند فعل خدا مقصود بالذات گشته است . فعل خدا برای کار دیگری نیست بلکه خودش بذات خود غایه است . بندهٔ که به اخلاق خداوند خوی گرفته است نیز فعل را محض برای نفس فعل میکند وغایه را ازلذت و یا منفعت ویا سیاست ویاسیادت درنظر ندارد. واینجاست که سعادت باقانون وظیفه نیز متحد میشود. وچون اینجاست که اخلاق دست ارادت خود را جانب دین دراز میکند حتمی است که این سعادت رنگ خلود میگیرد وتاصحنهٔ بی پایان آنجهان امتداد می یابد. پس اینطور سعادت درحقیقت عبارت از وظیفه وخیر وبالآخره کمال است .

اینست فلسفهٔ حقانی اخلاق. ولی این کار؛ کارحکیم ربانی وطبیب غیبی و کار کسی است که خداوند اورا به طفیل موهبت حکمت، خیر کثیر داده است. که این طور ! شخاص،

این مبادی را که ذاتاً آسمانی واز مسایل مابعد الطبیعه است بدست ارباب علم میگذارند وارباب علم براساس آن مبادی؛ قوانین آنرا که آنهم حقایق ثابته وبر قلوب پاک از طرف خداوند منقوش شده است، کشف وتدوین میکنند؛ و بحیث علم اخلاق به پیشگاه اذهان منور میگذارند. ولی اینهم حد نهائی این سلسله نمیباشد. زیرا اهل فن اخلاق نیز مردمانی میباشند که ربانیون گفته میشوند واین قوانین را درافراد بشر تطبیق میکنند. که اگر ارسطو و شیخ ابن مسکویه فضیلت را به عادت ارتباط بیشتری میدهند ازین است که ارسطو اخلاق را ازپهلوی علم مشاهده میکند وشیخ ابن مسکویه از پهلوی فن.

پس فلسفهٔ اخلاق چیزی است که مبادی وایدیال وسطح حقیقی انسانرا درنظر میگیرد؛ وعلم اخلاق درروشنی این مبادی؛ قوانین آنرا دربارهٔ سلوک واراده وعادت وغیره ترتیب میدهد وفن اخلاق این علم را در افراد و اطفال تطبیق میکند.

ولی قانون اخلاق قانون موضوعی نیست. قانونی است که ازیک جزء نفس انسان برجزء دیگر آن تحمیل شده است، قانونی است خدائی که روح پاک بشر آنرا بالهام گرفته است. ما هیچگاه نمیتوانیم بیکی از مبادی سامی آن نقد وتبصره ویاجرح وتعدیل کنیم واین خود دلیلی است که ماآنرا نساخته ایم. قانونی است که درصحف اول بشر بوده وبه تصویب همه ادیان رسیده وباز به خاتم خاتم الانبیاء (ص) مکمل ومهور شده است.

درقدسیت مبادی اخلاق وسمومقام شامخ آن بدون ازچندی ازسوفسطائی های قدیم و جدید کسی اندک شبههٔ ندارد. اما چیزی که باید در بارهٔ آن گفتگو کنیم اینست که بشر تاچه اندازه برای قبول آن حاضر شده ومیشود.

ارسطو درختام رسالهٔ «اخلاق نیکرماکوسی» خودچنان معلوم میشود که جانب یأس رابیشتر میگیرد وازطبقات حول وحوش خوداینطور امیدی ندارد که این مبادی و همچنین هیچیک از مبادی عقلی بتوانند موجب هدایت ایشان شود. او میگوید: «...... اگر تنها خطابه ها و کتاب ها یارای آنرا میداشت که ما را مردمان

نیك بسازد ، سزاوار آن بود که بگفتهٔ « تیوگینز » آنهارا (خطابه‌ها و کتب را) تمام مردم می جستند وبه گران ترین بها می خریدند. ولی بد بختانه چیزی را که مبادی اخلاق دربن باره کرده بتواند این است که همت بعضی جوانان ارجمند را برپایداری به نیکوئی بربندد، ودلی را که فطرت پاکیزه دارد ، دوست فضیلت وپای بند پیمان بسازد » . درین شبهه نیست که ارسطو درین گفتهٔ خود از یك یأس مرجحی اشعار میکند ولی امید کم او نیز چیز کوچکی نیست . زیرا هیچ مفکوره دربدوتاسیس خود آنقدر هامژده‌ده نبوده ، حتی علوم طبیعی وریاضی که نسبتاً دریونان تقدم زمانی بیشتری داشت نیز از آیندهٔ درخشان خود چندان بشارتی نمیداد. ومخصوصاً اخلاق که بشردر نفس خود بعضی عناصری دارد که بمبادیء آن معارضه میکنند . اگرچه ارسطو نمیدانست که مبادی اخلاق اودر خلال بیش ازبیست وسه قرن به تداول ایام می افتد و در اکثر ارجاء عالم وبه زبانهای مختلفه نشر میشود ودرین اواخر موجب نهضت هاو تیقظ های فکری عالم شمولی میگردد .

ولی ارسطو بااینکه اولین کسی است که حدوداخلاق وبلکه باقی علوم را مشخص نموده واولین نویسنده ایست که مستقلاً در بارهٔ اخلاق آثار جاوید وجداگانه نوشته است ؛ باز هم واضع اخلاق گفته نمیشود ونه هم اخلاق ؛ علم ویاقانون وضعی است ، بلکه خداوند است که شارع این نظام جاوید است وهرجا که دل روشنی باشد مهبط این الهام خدائی شده میتواند. تابشر بوده است بقدر استعداد خود توانسته است که ازین شعله قدسی قبسی بگیرد.

دریونان « هراکلیتس » و« دیموکریتس »وبعداز آن سوفسطائی دربارهٔ اخلاق نظریاتی داشتند ولی سقراط و فلاطون مردمی بودند که اساس علمی و فلسفی اخلاق رابآسمان مجدآن بالابردند. وحقیقةً اخلاق آن چیزی است که سقراط عملاً وفلاطون نظراً دربارهٔ آن حق حقیقت را اداکرده‌اند واخلاق سقراط وفلاطون معراج آن مبادیء است که فلسفه میتواند بآنجابرسد .

ولی ارسطو با اینکه اولین مؤلف ومدون علم اخلاق است واخلاق را بصورت یك نظام مکملی با تدقیق و توضیح زاید الوصفی بمیان آورده واین چنین اثری را که بنده به شرح وترجمهٔ آن خیلی افتخار دارم باقی گذاشته که درعرصهٔ ۲۳ قرن همان نضارت و بکارت خود را حفظ نموده است . باز هم ارسطو اخلاق را از معراج آسمانی آن به‌حضیض این خاکدان فرود آورده‌است.

بشر چیزی است که اگر خود را از حظیرهٔ قدس بیرون دید ، دیگر جائی نمی‌یابد الا اینکه درحدیقهٔ بیالوجی در آید . اگر ریشهٔ ما از سدره وطوبی قطع میشود بیش از خضراء دمن نخواهیم بود . آدمیکه مسجود ملایك است همان آدمی است که روح خدا درو دمیده شده است ولی اگر ازین روح بیگانه میشود شرالدوابی‌است که نباید حتی درین سطح خاکدان جای گزین باشد ؛ بلکه باید به اسفل السافلین برود . همه ارباب حق ما را بخودشناسی امر وتوصیه فرموده اند ولی انسان چطور خودرا شناخته میتواند تا در آئینهٔ مابعدالطبیعه نظر نکند اگرچشم‌ما به کنگرهٔ عرش الهی دوخته نباشد واز آنجا ازنظام عمومی کائنات واز قانون اساسی خطهٔ امکان و بالآخره از سنت جاوید خدا الهام نگیریم چطور خواهیم توانست که جان خود را به بدن ربط دهیم‌وچطور خواهیم توانست گریبان خود را از آن انارشی خونین که دربین وحوش سواحل کانگو حکم فرماست . خلاص کنیم .

میگویند فرق بین ما وحیوانات اینست که ما قوانین وضعی داریم وحیوانات ندارند ولی ازروزی که‌این قوانین وضعی به کوشش‌سوفسطائی های اروپا ارتباط خودرا از قوانین آسمانی واز آن نظام اعلای فطرت قطع نموده است کدام سعادت در آغوش بشر آمده است ؟ حلم خداوند است که این قوانین تنگ را که :« زمین را بآن فراخی آن تنگ‌میسازد » تحمل میکند . آری قوانینی که ازمبادی‌سامی مابعدالطبیعه و از مثال خیر و کمال واز هم آهنگی به قانون ادبی فطرت بیگانه باشد وبرشالودهٔ لذت و منفعت مادی حیوانی

بنایافته باشد آخرالامر مفضی باین میشود که اسلحهٔ آتشی واتومبی این قانون گذاران بهزاران درجه از چنگال و دندانهای حیوانات وآن وحشیان قوی تر وظالمانه تر وفعال تر وهم بید ریغ تر شود .

امانباید اشتباه کرد وارسطوئی را که در علاقهٔ مابعد الطبیعهٔ خود از فلاطون پائین تراست به سوفسطائی های جدید امروزه مقایسه نمود، ویا اورامحرك ویا سرمشق ایشان دانست. ارسطو ولو که بپایهٔ فکرت خدائی فلاطون نمیرسد ولی هیچگاه از مبادی ما بعدالطبیعه علاقه خود را قطع نمیکند و درهر مبحث پیوند خودرا باآن دنیای قدسی تازه می نماید. این سوفسطائی های تازه، نه شاگردان عقل اند ونه پیروان الهام. ایشان خاك جرعه چین مکاتب لذت قیروانی وابیقوری و سوفسطائی های یونان اند، که ازآن جام لذت، درد آنرا که منفعت باشد گرفته وبانبیق های خود چهار آتشه نموده اند. ایشان نه این است که به ما بعد الطبیعه علاقه ندارند بلکه فیشن خود ساخته اند که از آن دور باشند. وازین است که خداوند ایشانرا بخودشان مؤکل نموده است تا ببینیم که انجام شان بکجا میکشد.

ولی همهٔ اروپا نباید باین چوب خط برود ومخصوصاً مابعد الطبیعهٔ جرمنی چیزی است که احترام عمیق وستایش بلند مارا جانب خود جلب میکند.

آری! ارسطو دراخیر کتاب «علم اخلاق نیکو ماکوسی» که کنون سردست ما است طوریکه گفتیم قدری اظهار یأس میکند؛ ولی درعین حال دیده میشود که عمری را درین راه سپری کرده وسه اثر بزرگ اخلاقی را که عبارت از کتاب اخلاق مذکور که بزرگ ترین اثراخلاقی اواست وهم از کتاب« اخلاق اودیمی » ونیز از «اخلاق کبیر» باشد بمیان آورده است. که این زحمات اونشانه این است که ارسطو درآیندهٔ علم اخلاق امیدی بسزا داشته وبلکه باین قانون خدائی ایمانی نیز داشته است، وایمان چیزی است که طبعاً همیشه دربین امید وبیم است. بیم ارسطو ازین بوده که تکامل، سیر ارتقائی دارد وباید دورهٔ مقرره و مقدر خودرا بپیماید و مخصوصاً که هواجسی در داخل نفس انسان نیز موجود است که با این مبادی

در ستیز است. وهم دوره‌هائی می‌آید که قوه باعلم معارضه می کند وامثال جوستانیان مردمی پیدامی شوند که دروازهٔ علم‌را قفل می‌زنند، ویااینکه شعور بشر راه انحراف را می گیرد ومکاتبی مانندمکتب لذت ومکتب منفعت بروی کار می آید که رهزن مبادیء سامی اخلاق میشود، وشاید امیدارسطو ازین نقطه بوده که‌میدانست اخلاق آن قانون خدائی است که بر لوح ضمیرانسان منقوش شده، وهروقت که باشد خداوند آنرا به یاری ومددگاری خود پیروزمند می‌سازد. وشاید درعین حالی که‌او را بحیث یك فیلسوف بیالوجی، نظریهٔ سیر بطی تکامل قدری مایوس می‌ساخت؛ نظریهٔ علماء آتوم نیز از نظر اوغائب نبرده، که فطرت توسط تیله وتنبه وجست وخیز کار میکند. وپیدا می شوند مردان خدائی که بیکبارگی این نهال قدسی را پرکاوش کنند ونموء آنرا بحد تمام وکمال برسانند وآنرا بار دیگر از شاخسار سدرة المنتهی پیوند کنند تا سایهٔ آن خوشگوارتر ومیوه آن قدسی تر شود.

واقعاً اگر انکشاف اخلاق چیزی باشد که مرهون گام‌های‌اشتری ارتقائی باشدو بایدمنتظر شویم تادر اثر نشوء وارتقای عضویت، تطوراخلاقی‌هم پیش برود، درین صورت ماهم بایداز ارسطومایوس تر باشیم. ولی امروز ثابت شده میرود که انسان مولود ارث خود نیست بلکه مولود محیط است، وما خوش‌بختانه دیده ایم مردانی را که‌محیط می سازندوتاریخ ایجاد میکنند وشالودهٔ امتی را طرح می نمایند.

وازین رو برغم خود کامیهای غریزه ها وبر رغم تمرد نفس وشیطان وبررغم اینکه سیاست؛علم بغاوت خودرا بمقابل مبادی اخلاق بآسمان‌افراشته، وهم بررغم اینکه دستهٔ از مفکرین صهبای اخلاق را بدرد لذت ومنفعت وباقی مبادیء سوفسطائی مکدر کرده اند، بازهم دیده میشود که برق لامع برهان خدا ازبین این ابرهاوظلمات ثلاثهٔ که‌روی هم سراپرده زده وهترا کم گشته است میدرخشد و چراغی که خدا در سینهٔ‌بشر افروخته است خاموش نمیگردد ولوکه مدتی مکسوف ومحجوب باشد. من‌می بینم که هروقت باشد امر خدا آمدنی و افراد وهم جمعیت هارا بر شتهٔ خدائی وپیمان برادری منسلك کردنی است.

می پرسند که چرا فرد نسبتاً بمبادیء اخلاق پای بندی دارد وجا معه ها هیچگاه مبادی اخلاق را نمی شناسند وتخطی وتعدی رابر جامعه های دیگر نه تنها حق مشروع خود میدانند بلکه آنرا بحیث یك مبدأ شریف شناخته اند. بلی! خطای این سوال درینجا است که افراد هنوز باخلاق راستین خود نرسیده اند. اگر افراد این جامعه‌های متجاوز، اخلاقی را فرا گرفته باشند، همانا اخلاق علم النفسی است که خودی علم النفسی ایشانرا تنمیه وتربیه کرده است. واین افراد به خودی اجتماعی وخودی حقیقی وخودی مابعد الطبیعه خود، شناسائی پیدا نکرده اند وممکن نیست ازخودی نفسی مجتمعی بوجود آید که بتواند باخود و یا مجتمع دیگری سلوك کند. ولی مأیوس نیستیم از اینکه دیموکراسی حقیقی بمیان آید وافراد جامعه ها ویافرزندان بشر هستهٔ منفعت را رها کنند وگردا گرد روشنی خیر ومرکز وظیفه وآبدهٔ کمال گرد آیند. زیرا مبدأ مسلمی است که بشر رااحتیاجات بهمدیگر جمع میکند وایشانرا منافع از هم جدا میسازد. طوریکه هر کس میداند که بشر همیشه محتاج خیر ومحتاج کمال است.

درین شبهه نیست که «لذت» در فن اخلاق که نسبتاً به انسان ابتدائی تطبیق میشود بحیث مشوقی شناخته شده است. اما طبع غایه در آن ملحوظ نیست ولی سوفسطائی های اروپائی «لذت» رابحیث غایهٔ نهائی بشر قبول کرده اند. اگر بگوئیم که ایشان بهادیان آسمانی پیروی کرده اند ودیده اند که ادیان آسمانی لذت والم را انجام اعمال شناخته است هم راهی ندارد. زیرا لذت ادیان لذت بلا کیفی است که صبغهٔ خلود دارد و طبیعی است که چیز مادی نمیتواند جاوید گردد، پس لذائذ مجرد ولذائذی که معنوی است گم شدهٔ حکیم است. واین همان لذتی است که سقراط بآرزوی آن جام شوکران را سر کشید، این لذتی است بی الم وآتشی است بی دود که حیات تأملی ارسطو مظهری است ظاهری و دنیوی از آن لذائذ روحی وابدی.

وچون اخلاق دراديان حقه بهرسه شكل: فلسفى، علمى وفنى خود ملحوظ است. البته در فن اخلاق آن، لذت بمظاهر پايان ترخودجلوه كرده است، ولى پايان ترين اين مظاهرباز هم چيزى است كه مربوط است بما بعدالطبيعه وعالم مجرد ودنياى خلود. كه لذات و آلام جسمانى ومادى ولوكه هرنامى را برآن ها بگذاريم ممكن نيست كه بتوانند پا بعرصهٔ ماوراى حيات وماوراى طبيعت وبصحنهٔ خلود بگذارد. اما لذائذ فلسفى وعلم الكلامى اخلاق دينى چيزى است كه سامى ترين مثلى است كه عقل مجرد بشر با بالهاى الهامى خود توانسته است بسوى آن ها پروازى كند. زيرا لذت بى نقابى حقيقت و كشف حجاب ظلمانى طبيعت ومشاهدهٔ جمال مطلق و آن هم درمقابل آرزو هاى ديرين و فراق هاى طولانى چيزيست كه تنها درخور استعداد قدسى نوع بشراست. وتنها بصيرت اين پيكر روح خداوند است كه ميتواند اين ظرفيت را درروشنى نور حق بخود كسب كند.

پس اين سوفسطائى هاى عصرجديداين مفكورات رااز تسويلات نفس خود واز تسويلات سياست، بروى كار آورده اند ورنه ديدند كه اديان حقه باايديال هاى خير و كمال خود تمام آفاق را گرفتند وسوفسطائى هاى يونان باين ايديال هاى لذت ومنفعت خود نا كام صرف شدند. و بدبخت است آن روزيكه بشر خواست اخلاق را درراه سياست استثمار كند و اين گناهى است كه احتقان مزمن آن انفجار شديدى از پى دارد. و لى بگذاريد كه انفجار كند تااين مبانى كه بر خلاف مبادى اخلاق بر پا شده است از پا بيفتد.

بشر را رستاخيز ها بيدار ميكند، زيرا طوريكه تجربه براى هدايت خود بمبادى محتاج است، همچنين مبادى در صحت وتطبيقات به تجربيات نياز منديهائى دارد. وهمين اغلاط وانحراف هاى سنگين است كه به انفجار هاى مدهش انذار ميكند ولى آن انفجارها هميشه منذر نيست و يقين است روزى بشارت اين را خواهدداد كه چشم بشر به مبادى حقيقى واصلى اخلاق آشنا شده وديگر اين طفل يكشبه رهٔ صدساله ميرود.

وامروز اگر بدیدهٔ ژرف بنگریم خواهیم دید که باوجود همهٔ این مبادی فاسدو بااینکه مبادی اخلاق باعواصف وموج های خود خواهی ومنفعت ؛ منافست وتخطی ، مشت و گریبان است ولی درعین حال دیده میشود که سراین مبادی جانب موج وجانب عاصفه بـا یك گردن افراشته بلنداست واین خود دلیلی است که مغلوب نشده وعنقریب فتح ونصرت خدا بازوی آنرا گرفتنی است. این موسسات بین الاقوامی امروزه ولو هرچند مشتبك ومشبوه به نظر برسند بازهم نبایدبه این عقیده باشیم که تماماً ازصبغهٔ اخلاقی عاری است. واگر فرض کنیم که تماماً از هیولای اخلاق خالی مطلق است. از این انکار کرده نمیتوانیم که برقیافهٔ میمون اخلاق تظاهر کرده است. وهمین که میخواهند مقاصد خود رابه عنوان اخلاق معنون کنند علامهٔ اینست که کانون اخلاق بنای گرمی و نورافشانی را گذاشته است. واین رابایدیقین داشته باشیم که درهرمؤسسه اگر یك فیصد عنصر اخلاق موجود باشد تنها همان یك عنصری است که درمیدان تنازع وانتخاب طبیعی گوی کامیابی رامی رباید وبر باقی عناصر غالب میشود. زیرا اخلاق تنها عنصر یست که به بقا نامزد شده است.

ماهمه میدانیم که محاکمه اسرای جنگ کاری بود که بدون غرایز ناتراش بدوی ومنافسه های جافیانه دیگر محرکی نداشت ، ولي نباید فراموش کرد که اخلاق ولو که ازماتحت الشعور بشر باشد بفعالیت خود آغاز نموده وازپشت هر پرده کار میکند که نباید بسیار بدبین بود. میگویند اقتصاد محرك بود که لیکن برخلاف برده فروشي قیام نمود. درست است که اقتصاد محرك بزرگی بود ولی اگر ازپهلوی اخلاقی این مسئله صرف نظر میشود ، چشم پوشی است ازحقیقت وانصاف ، وانکاراست ازعظمت اخلاق وهم ناامیدی است از کرامت انسان.

عظمت اخلاق چیزی است که بطرف غایه نظر میکند وخلق عظیم غایهٔ عظیمی دارد. سیرت لذت اگر مکتبی داشته باشد باید عبارت ازپروگرام عیش ونوش باشد ، نه قانون اخلاق. وازطرف دیگر لذت بدرقه ایست برای ایفای وظیفهٔ غریزه. وهیچ راهی نیست که لذت وباز همین لذائذ جسمی وحسی وحتی همان (غریزهٔ که متبوع لذت است) بتواند غایهٔ اخلاق ونصب العین یگانه حیات انسانی شود.

منفعت ، که مولود لذت و تملك بوده و بیشتر شکل مقاولاتی دارد و کمتر به طبیعت اصلی انسان تکیه می کند ؛ هنوز از لذت هم ضعیف است و نمیتواند همه پهلو های حیات را استیعاب کند و اگر احیاناً نزد بعضی‌ها غایهٔ محسوب شود باز هم غایه عرضی است که درراه بعضی غایات دیگر بکار می‌افتد که به‌هیچ صورت نمیتواند اهلیت آنرا پیدا کند که غایهٔ علم اخلاق گردد .

سعادت هم اگر بشکل ظاهر آن ملحوظ باشد وعبارت‌ازمجموع ویاهم آهنگی لذایذ حسی گردد بازهم نمیتواند ازمقوله لذت بیرون شود ولاجرم نمیتواند خود را بغایه بودن اخلاق و حیات نامزد کند و حکیم چه که یك سپاهی معمولی میتواند این گل قشنگ رابسینهٔ‌حیات زده وبعد حیات راباسعادت آن درراه غایات بزرگتری بقربان گاه پیش کند . ولی سعادت درروشنیء‌مابعد الطبیعه چیز دیگری است که دربارهٔ آن حرف می‌زنیم .

وظیفه اگر ازدنیای‌علم النفسی‌بیرون میشود وبدنیای مابعد الطبیعه‌اتصالی‌پیدا نمیکندصورتی‌است‌بی‌هیولی‌وممکن نیست‌غایهٔ‌حیات‌ویااخلاق گردد. زیراوظیفه کلمه‌ایست که بدون غایه تصورشده نمیتواند ، وظیفهٔ سپاهی؛ سلحشوری است وسلحشوری بی غایه چیزی‌نیست که جنبهٔ معقولیتی‌داشته‌باشد . زیرا انسان آلهٔ‌محض‌شده نمیتواند و نمیتوان انسان‌را در میکانیزم دنیای امکان یك‌پرزهٔ محضی‌انگاشت و این چیزیست که کانت مؤسس مکتب وظیفه نیز آنرا بصراحت اظهارمیکند ، ولی اگر وظیفه عبارت‌از تخلق باخلاق‌الله است البته چیزیست که صبغهٔ عمیقی از مابعد الطبیعه گرفته ومسئله‌ایست که باز مورد بحث ما قرار میگیرد .

« خیر » که‌شریف‌ترین وشسته‌ترین غایات مفروضهٔ حیات‌شده است باز هم‌دیده میشود که کلمهٔ مبهمی‌است. و« خیر » بهمین مفهوم ظاهری‌خود بهمهٔ همین چیزهائی که گفتیم اطلاق شده میتواند . طوریکه می بینیم مکتب لذت؛ لذت‌را خیر میداند و مکتب منفعت سودرا خیرمیگوید وهمچنین باقی‌مکاتب که اطلاق خیر وحتی خیراعلی‌را برغایهٔ مفروضهٔ

خود نموده اند . بلندترین خیر وعالی ترین آن ، همان «مثال خیر» فلاطون است که آنرا در رأس مثل خود قرار میدهد وآنرا مانند خورشید میشناسد که باقی مثل بروشنی آن ظاهر میشوند . که درینصورت هم وقتیکه انسان به شعور خود رجوع میکند میداند که اینطور خورشید و اینطور راه نما نیز غایهٔ آخرین حیات و اخلاق شده نمیتواند وهنوز سلوکی را که بهانجام نرسیده است قیادت میکند . ولی غایهٔ ما آن انجامی است که نقطهٔ آخرین آمال وسلوك وحتی حیات ما است . واینکه فلاطون این خیر را باخیر تمام کائنات همدوش میداند دلیل دیگری است که این غایهٔ آخرین نیست . زیرا کائنات هم به انجامی نرسیده وهنوز سرگرم طی منازل است جانب معادی که برایش تقدیر شده است .

آنهائی که لذت را غایه دانسته اند دلیل شان این است که لذت ماورای خود غایهٔ دیگری ندارد و انسان لذت را براه کدام مقصد دیگری بکار نمی اندازد و لا جرم باید غایهٔ آخرین وخیر اعلی باشد . ولی این خاصیت ، موهبتی نیست که تنها برای لذت داده شده باشد، همه کیوف همین طور است که برای مقصد دیگری بکار نمی افتد. دلیل مکتب منفعت تنها همین حالات موجودهٔ کنونی است که درهرجا ندای هل من مزید پول است. ایشان کیسهٔ خود را قدری پر دیده و میخواهند اخلاق را تابع امور بانکداری خود بسازند . این ها جمعیت پول را می خواهند نه جمعیت بشر را ، ایشان اخلاقی نیستند بلکه از جملهٔ آن سیاسیونی می باشند که با اخلاق بازی می کنند. این ها ازسوفسطائی های یونان نیز بی مسلك تر اند زیرا در وقت سوفسطائی های یونان بازار عسکری اسپار تا نسبت به بازار پول امروزه گرم تر بوده. ولی ایشان «پیروزی» را غایهٔ اخلاق نساخته بودند . طرفداران سعادت میگویند که آخرین مجاهدات انسانی برای نیل سعادت است وانسان در گرداب زندگی ازسعادت گوهر گرانمایه تری سراغ ندارد . ولی خود شان چون بارها دیده اند که سعادت حتی با حیات در راه مطالب مهم تری قربان شده است باید دیگر باین عقیدهٔ خود ابرام نکنند . دلائل طرفداران وظیفه وخیر با اینکه عالیتر وقوی تر بود ، دیده شد که بجائی نرسیدورد شد.

پس غایه باید چیزی باشد که مانند لذت، کیف نباشد وازخود جوهریتی داشته باشد وهم مانند «سود» چیز خارجی و مقاولاتی نباشد. و نیز مانند وظیفه که نفس کلمهٔ آن بر خلاف غایه‌است، چیزی نباشد که عبارت از طی منازل باشد. ونه هم آن خیری که قرار گفتهٔ ارسطو انسانی نباشد.

غایه بایدجوهری ترین چیزها وپایدارترین موجودات باشد، واز نفس انسان بیرون نباشد ونتواند ذریعهٔ چیز دیگری‌شود. ونیز ممکن نباشد که‌به هیچ راهی قربانی گردد وحتی انسان قدرت آنرا نداشته باشد که آنرا بکار دیگری بحیث ذریعه بکاراندازد. زیرا انسان ذاتاً غایه شده نمیتواند و از آن رو باید غایهٔ داشته باشد که ازان چیز گرانمایه تری موجود شده نتواند، که این صفات تنها میتواند درمثال «کمال» جمع‌شود. ومثال کمال است که غایهٔ نهائی هر فرد و بلکه نصب العین آخرین نوع انسان وحتی سرمنزل آخرین کائنات است.

تقدیر خدای واسع و علیم چنین است که کائنات طبیعی در قوس وسعت خود جانب کمال مقدر خود پویان است؛ و کائنات عقلی درقوس معرفت بسوی کمال معنوی خود در کسب تحقق است. سپوی‌خورشید در کانون فروزان جرم خودش درراه پخته شدن‌است وقارورهٔ ماه‌پس از برآمدن‌از کوره درحال سرد شدن تدریجی است. همهٔ این اجرام، خواه بر مدار وخواه بر محور خود، درخود سیر می کنند و کمال خود را در خود می یابند.

ولی انسان که‌در اول بهار خط و آخر خزان حسن واقع شده و از قوس نزول جانب قوس صعود پویان است بهر دو کمال: کمال طبیعی و کمال شعوری نیازمند است وازین است که دیده میشود که عطش کمال هم درعضویت وهم در شعور آن نهاده شده است. اوتنها موجودی است که میتواند جانب سرمنزل کمال خود گامی پیش بردارد و سیر تکامل خود را سریع تر سازد.

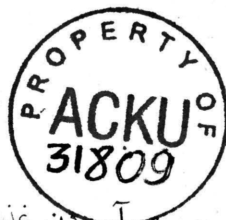
«خورشید در نور افشانی خود؛ و ماه در استعداد خود که برای اخذ نور دارد، روز در تجلی خود؛ وشب در پرده افگنی خود؛ آسمان در ساختمان خود؛ و زمین در وسعت خود؛ مجبول است؛ و بسوی سرنوشت مقدر

خودرهسپار. ولی نفس علاوه براینکه ازین عوالم طبیعی بهرهٔ دارد وبهمراه آن هاتحت همان نظام درتطور است ، ازخود ، نیزمیزهٔ دارد که آن عبارت ازشعوروهم ازاراده است . او نه تنها برحسب نظام طبیعی سیر میکند بلکه آنرا نیز فهم میکند و نه تنها این نظام طبیعی نظام یگانهٔ او است، بلکه زیر نظام دیگری که نظام ادبی باشد نیز سلوکی دارد ، واین ازدولت شعور است، ولی مافوق این شعوری که شاید موجودات عاقل دیگری عین آنراداشته باشند، ارادهٔ دارد که تنها مخصوص خودش می باشد که میتوانند توسط آن اراده این نظام ادبی را مدد کنند ویامخالفت نماید .

و ازین است که به معیار آن نظام ادبی که ازطرف خداوند با والهام شده و بر لوح ضمیر او نقش گشته است سلوك خود را می داند و از وفاق و خلاف آن نظام یعنی خیر و شر و نیك رفتاری و بدرفتاری؛ و یا بعبارت و ترتیب دیگر: فجور وتقوی معرفتی باو داده شده است.پس آنکسیکه نفس را تزکیه میکند رستگار است و آنکه آنرا آلوده می نماید ناکام ومحروم است.

پس درروشنی سورهٔ «والشمس» بما منکشف میشود که هدف هردوقوس دائرهٔ وجود جانب تکامل است. واینکه برای تکامل، دونظام مادی وادبی موجود است . واینکه انسان دربین این هردوقوس یعنی مقام (قاب قوسین) معرفت جای دارد.واینکه قانون اخلاق بحیث ظل قانون ادبی ازطرف خداوند به نفس انسان الهام شده وازین رو قانون اخلاق قانون وضعی نیست، وهم تماماً عین آن قانون دینی نیست که توسط وحی نزول میکند.واینکه وظیفهٔ انسان وراه کامیابی او در تزکیه نفس است. واینکه نباید نفس را کشت ویا آلوده ومستور ساخت. که همهٔ این اشارات وارشادات تماماً مشعر از آن است که غایهٔ نفس انسانی کمال آن است یعنی کمال ادبی که طبعاً کمال جسمی هم باید آنرا بدرقه کند .

تزکیه چیست ؟ تزکیه معنی کشتن ؛ پایمال کردن ؛ پدرود گفتن را نمی دهد تزکیه بمعنی پاک کردن وروشن ساختن وترقی دادن وبالا بردن قیمت یك چیز است .مثلاً فرض کنیم حس کنجکاوی؛شاید درنباتات بشکل غامضی موجود باشد



که نبات آنرا درراه بدست آوردن غذا ویانسل بکار می اندازد، که ما امروزدرنبات هیچ ظاهری را از آن ندیده ایم . ولي بالعکس درحیوان آنرا بشدت نهائی معاینه میکنیم. تمام عمر یك روباه مثلاً صرف کنجکاوی است زیرا حیوانی است که هزاردشمن دارد وهزاران خطر آنرا تهدید میکند وباید کنجکاو باشد که مورد حمله واقع نشود . وباز روباه حیوان گوشت خواری است که باید شکار خود را پیدا کند شکار اونیز جانور حساسی است که بدام آوردن آن کنجکاوی زیادی بکار دارد که این حصۀ کنجکاوی کسب شکار روباه از آن حصۀ کنجکاوی دفاعی آن کمتر نیست ، و همچنین روباه باید برای بدست آوردن جفت خویش نیز کنجکاو باشد وعلاوه برآن بایدبرای اداره واعاشه وتربیه ودفاع چوچه های خود باز حصۀ بزرگتری از کنجکاوی داشته باشد .

ووقتیکه ازمطالعه حیوانات خلاص میشویم وفرصتی پیدا میکنیم که بحالت طوائف وحشی خود نظری کنیم، می‌بینیم که عین آن حس کنجکاوی دربین طبقات وحشی نیز موجود است . اما چون وحشی‌ها نوعاً انسان اند وانسان طبعاً موجود اجتماعی است طبیعی است که این حس کنجکاوی در وحشی ها نسبتاً قدری کمتر فعالیت دارد. ولا اقل ازخطر هزاران حیوان دیگر محفوظ تراند. ولی بالمقابل دیده می شود که درایشان دستۀ معلوماتی جمع شده تیر و کمان و بعضی آلاتی دارند که از طلوع علم وفن درایشان اشعار میکنند .

ولی‌پس از آن که بمطالعۀ دنیای مدنیت خود مي آئیم، می بینیم که حس کنجکاوی ما خیلی کم شده و کنون ازدولت شهرها وبرکت مدنیت و بیداری پولیس ودر سایۀ مقاولات ودر آغوش نکاح ، دیگر دلیلی نمانده که از ترس حیوانات ویا بفکر غذا ویا پیدا کردن کدام جفت مؤقتی و گذری، نگران باشیم . زیرا همه این چیز ها در کنار ما نهاده شده است ، و چنین معلوم میشود که کنون حس کنجکاوی‌چون بآن ضرورتی نیست ازبین رفته باشد اما بالعکس

این حس کنجکاوی ما که بمصرف نمی رسد ، نمرده وازبین نرفته‌است بلکه ذخیره شده است واز برکت سرمایهٔ همین ذخیره است که علوم و اکتشافات و هر چه راکه از معرفت آفاق وانفس کسب نموده ایم نصیب ما شده است ، پس گویا این علوم ومعارف ما واین اکتشافات محیرالعقولی که کرده ایم عبارت است از تزکیه حس کنجکاوی. طوریکه تمام فنون ظریفهٔ ما عبارت ازتزکیه ذخایر غریزهٔ جفتی است .

ولی این تزکیه ایست که ما آنرا عملی نکرده ایم بلکه این عملیهٔ تطور و انکشاف فطرت‌است . اماچون قوانین فطرت همیشه سرمشق ما است حتمی است که میتوانیم برحسب عقل وارادهٔ که مخصوص ماست این کار تزکیه را ما نیز عملی کنیم و کرامت ماهم درین است که ماتنها موجودی میباشیم که علاوه بر اینکه با تمام کائنات در سیر تکاملی مجبول‌ومتطوریم ، خود مانیز ارادتاً میتوانیم که درین غایهٔعمومی قدمی فراتر بگذاریم واز گام های آن کاروان ، رفتار سریعتری داشته باشیم ، واین « تیاسوفی » طریقهٔمحبت خدا . وآن محبت فلاطونی. واین عرفان بلند وقدسی اسلامی کەپایهٔ مولانای بلخی وعطاروجنید وامثال ایشانرا بآسمان الهیات زنده وپر جذبهٔ رسانده که علم ما بعد الطبیعه بشر دیگر اینقدر دردوسوز را ندیده بود ، تماماً نتیجهٔ تزکیهٔ عملی‌وارادی خود ماست که به عشق داده ایم وعشق هم اساساً چیز دیگری نبوده الا همان تزکیه غریزهٔ جفتی . واین جا است صدق فرموده پیشوای‌ما که: « شیطان من بدست من مسلمان شده » .

اگر ماغریزهٔ جفتی را بکشیم رهبانی میشویم که حق خودرا ازجامعه میگیریم وواجب خودرا درمقابل آن ایفا نمیکنیم . واگر آنرا پایمال میکنیم و فشار میدهیم عقدهٔ میگردد که مارا به جنون و ورشکسته گی اعصاب‌وانحرافات اخلاقی دچارمیسازد ولی اگر آنرا تزکیه میکنیم بمعراجی‌ارتقامیجوئیم که شایستهٔمقام شقیق بلخی و شبلی وابراهیم ادهم است .

پس کمال است غایهٔ حیات وغایهٔ وجود. ماهی بینیم که‌درعضویت‌و هم عقلیت ما عشق مفرطی جانب کمال موجود است . می بینیم که دراندك صدمه جسمی همه قوای

عضوی ما ازقلب گرفته تا بدماغ واز اعصاب گرفته تاغده ها و از خون گرفته تا حرارت غریزی همه در کار میشوند تا آن عضو صدمه دیده نقصان خودرارفع کند. وبکمال سابق خودبرسد. شعوراً هم حس میکنیم که بهیچ چیزی قانع نمی باشیم وبهر چیز که موفق میشویم باز هم می بینیم که گم شدهٔ خودرا نیافته‌ایم ولوکه هم نتوانیم ازان نشانی بگوئیم. بلی! طالب کمالیم ولی نمیدانیم که نشان آن چیست؟

ما چطور توانستیم که بمابعدالطبیعه راه بریم وچطور فهمیدیم که واجب الوجود مستجمع جمیع صفات کمال ومنزه از تمامی شوائب نقص وزوال است. آری! طالب کمال بودیم وتا کمال غایهٔ شعوری وما تحت الشعوری ما نمی بود ممکن نمی شد که به اینطور کمال قدسی و کمال برینی که فوق عقل ووهم است، پی می بردیم. وازین است که بگفتهٔ خیرالبشر: «خودشناسی به خداشناسی منتهی می شود».

پس خداوند مثل اعلای کمال‌ما است وصفات او اسوهٔ افعال ما ست. تا ببینیم که استعداد ما تا کدام اندازه است. زیرا عنایت الهی چیزی نیست که علم وفلسفه اخلاق بتواند از آن انکار کند.

آن جوان آراسته که دربدو این مرام خود از آن تذکری دادیم اگر عنایت الهی شامل حال او شود واورا بصحبت صاحبدلی برساند، وآن صاحب دل رمز حق ونور یقین را دروجود قوی وامین او فروخواند وبدمد تارفته رفته عشق صمیم او تزکیه یابدو رنگ حقیقت گیرد، از عنایت الهی چه دور است که صدای حق را از شاخهٔ درخت وسینهٔ کوه بشنود. وغریزه پدری اوطوری تزکیه وتسامی یابد که پدر معنوی قوم می شود وغریزهٔ تثبیت ذات او بجائی ارتقا یابد که بر دریا حکمرانی وبرصخره فرماندهی نماید.

کمال غایه‌ایست لایتناهی واز کران تا کران: کران ناسوت و کران لاهوت جولانگاه آنست وانسان یگانه شهسواری است که میتواند به عنان داری اراده ومهمیز شوق خود بآخرین درجهٔ استعداد خود؛ درین صحنه مسابقه کند ودرجه ومقام خود را دریابد؛ ولی دیگر موجودات بهمان سیر طبیعی وجبلی خود؛ مجبور ومجبول‌اندو نمیتوانند از آن مدار ومحور خود گامی فراتر بگذارند.

ولی آیا آن جوان تیز هوش افغانی، که این دیباچه‌را می خواند، اعتراضی نخواهد کرد که این ایدیال کمال باینطوری که درین نامه ثبت شده‌است چیزی است که درخور پیغمبران‌وبزرگان‌است؟ آری! این‌سوال خیلی بجاست. ولی پیغمبران‌وپیشوایان ومردان بزرگ برای این آمده اند که برای ما ایدیالی‌پیش کنند وغایهٔ حیات رابمانشان‌دهند وماهم وقتی بفوز وفلاح نائل میشویم که درروشنی آن مثالها وآن غایات سیر نمائیم.

ایدیال هرقدر که بزرگ‌ترباشدبهمان‌اندازه‌سطح سلوك‌را بلند می‌برد وهر چند که قدسی باشد بهمان قدر، فضائل را تحریك میکند وهر اندازه که دارای غموض باشد حس سنجش واستدلال واجتهاد را بالامی‌برد.

آیاچه‌ایدیالی مثلاً دربارهٔ وطن خودداشته باشیم؟ اگر ایدیال‌رابرشالودهٔ لذت طرح کنیم و بخواهیم که کشورما مانند شهر پمپی پر از لذت باشد. ولی آیا شهر مذکور واقعاً پراز لذت‌بوده وتمام‌مردم‌تنهابه عیش‌ونوش مشاغلت‌داشته اند؟و آیالذتی که منشأ همه‌غیرت‌هاومنافست‌هاوعربده‌هاومرافعه‌هاوحتی‌انتحارهاست‌میتواند رشتهٔ وحدت اجتماعی یك مملکت شود؟ واگر مراد ازلذت‌همان لذت سهل ابیقوری است البته‌چیزی است که میتوان آنرا بخوبی در تکیهٔ ابیقور مشاهده نمود که مشتی بیکار جمع شده وهرچه که بدون سعی وعمل بایشان برسد آنرا تناول کنند ویك مفکورهٔ عندی لذت رابخود تلقین نمایند.

واگرایدیال خودرابراساس منفعت قراردهیم. آیا همه چیز مامقاولاتی نخواهد شد وحس برادری؛ برادری‌نژادی؛ دینی ووطنی ازبین نخواهد رفت؟ آیا ممکن است که اساس مدنیت یك کشور را بر عقیدهٔ تجارت چند فیصد طرح نمود؟ شك نیست که تجارت یك شعبهٔ حیات است وشاید کشور یك ویا دو کرسی برای تنفیذ این شعبه داشته باشد. ولی نمیشود که شش جهت کشوررامنفعت وتجارت فرا گیرد.

سعادت هم به‌مفهومی که مادر صدد بحث آن هستیم طوریکه گفتیم ازمقوله لذت خارج نیست وکشوریکه هر کس‌سعادت خودرابخواهد کشور ویاملتی‌نیست. بلکه

عبارت ازمجموع متفرق افراد منفرد خواهد بود . ملتی خواهد شد که شاید خانه وموتر داشته باشد ولی راه وجاده رامالك نباشد .

ایدیال وظیفه، هم چیزی است که بدون ایدیال کمال، مصداقی یافته نمیتواند و تا ایدیال کمال نزد مردم روشن نشود عموماً وظیفه رنگ عندی وبگفتهٔ «هیگل» شکل خود کامی راخواهد گرفت وهم شاید که لذت جو واقعاً عقیده کند که باید لذت جوئی قانون عام شود . اشخاصی دیده شده اند که اطفال خود را شراب میدهند وعقیده دارند که این کار را برحسب وظیفه می کنند واین خود دلیلی است که میخواهند این کار قانون عام شود .

اگر مثال خیر را ایدیال خود بسازیم ، درین شبهٔ نیست که ایدیال خوب وشریفی است ولی خیر نزد عامه برای خود مقیاسی ندارد، الاینکه شر را در مقابل آن استاده کنیم و خیر را بشر برتله نموده خیر را انتخاب نمائیم ، ولی این کار باهمه خوبی های خود ، اخلاق وهم ایدیال را نسبی و اضافی میسازد ومطلقیت اخلاق را از بین می برد. وممکن است که اهون الشرین را بحیث خیر قبول کنیم . درست است که حین اضطرار اهون الشرین را قبول میکنیم ولی آنرا شر گفته برخود گوارا میسازیم نه اینکه آنرا خیر میدانیم و خیر میشناسیم . خیرا علی نیز همین مشکلات را ایجاب میکند وهرکس آنرا به غایهٔ مفروضهٔ خود حمل می نماید زیرا مکتب لذت عقیده دارد که لذت خیر اعلی است وهمچنین دیگران .

ولی اگر خیر اعلی طوریکه طبیعت عنوان ، آنرا تقاضا میکند رنگ حقیقی مابعد الطبیعی خود رابگیرد طبیعی است که عبارت از «رفیق اعلی» جل سبحانه میشود واین چیزی است که عبارت است ازغایهٔ حقیقی وحقیقت کمال .

بلی! خداوند است مثل اعلای کمال انسان، وقانون ادبی فطرت ونظام اخلاقی است دستور جمعیت بشر. انسان بحیث فرد وبحیث جمعیت باید صفات خدا وسنت الله را معیار سلوك خودی شخصی وخودی اجتماعی خود بسازد . خیروشر دو کلمهٔ متقابلی است که مانند شب وروز طبیعت تضاد را بمقابل همدیگر گرفته وازین جهت است ، که گاهی شر توانسته است

بمقابل خیر شکل تساوی وحتی انبازی‌را بگیرد، طوریکه درعقاید ثنوی دیده میشود . ولی کمال ونقصان اینطورنیست وعلاقهٔ ذات البینی این دو کلمه علاقهٔ تضاد گفته نمیشود بلکه ازنوع علاقهٔ «عدم وملکه» است مانندبینائی و کوری، وازین رو نقصان هیچگاه نمیتواند بمقابل کمال سری بالا کند. مامی بینیم اشخاصی را که به شر تظاهر می کنند وآنرا مظهر قوت خودمیدانند. ولی کسی پیدا نمیشود که به نقص خودتظاهر وحتی اعتراف کند. تیمور کورگان به قتل عام که بزرگترین شر واقعی است تظاهر ومباهات میکرد . ولی به فلج پای خود واو که نقصان حقیقی نبود و خودش مسئول آن شناخته نمیشد هیچگاه تظاهری نمیکرد وحتی نمی خو است بآن اعتراف نماید وازین جهت خیلی میکوشید که آنرا پنهان سازد.

پس کمال است مسیر ومعاد انسان و کمال است غایهٔ حیات وانجام سلوك او و کمال است که آنرا در شعور ظاهر و خفی خود میجوید، وبشر تابوده در جستجوی این بوده که معیار ومثال این کمال را جستجو کند وهمین جستجوی او بود که معرفت مثال اعلای کمال باو حاصل شد. و کنون نیز توسط سلوکی که اگر در روشنی این معرفت بکند میتواند بآن مثال اعلای کمال تقرب هم بجوید .

وازین رو خداوند نه تنها مسجود مشاعر ماست بلکه قبلهٔ اعمال نیز هست . نه تنها بجانب او واجبی داریم که عبارت از ستایش ونیایش او باشد بلکه در خود حق اینرا نیز محسوس میکنیم که از آن نور آسمانها وزمین در مشی زنده گی خود روشنی بگیریم .

کشوری که از داشتن مثال اعلای کمال محروم میشود. لات لذت «تخنث وفجور» وعزای جاه وعزت فخورانه «استعمار جوئی وتفوق نژادی» ومنات منفعت (احتکار وتیمو کراسی) جای آنرا میگیرد. وچون این اصنام از دنیای معنوی واز قوس معرفت و از مقولهٔ نظام ادبی نیستند طبیعی است ما را با نارشی اجسام ومواد روبرومیکنند. ومارا از منظومهٔ قانون فطرت وبالاخره قانون اخلاق، خارج میسازند. واینجاست که همای بلند پرواز معرفت باید پرسست کند وبر دره های پست وظلمانی دنیای مادی آشیان گیرد تاشکار گرگان تنازع حیوانی وروبهان دسایس نفسانی شود.

مدنیتی که برایدیال کمال پویان است هزاران آبدهٔ کمال را در چهار سوی حیات در برابر خود استاده میبینند، زیرا کمال بارز ترین کعبه ایست که پیش روی مشاعر انسانی تجسم میکند. ما کمال‌را درقانون فطرت، درنظام ادبی، درقانون اخلاق، واگرازین هم تنزل کنیم، در عضویت، در تسلسل نوع، ودر تنازع انواع وحتی افراد، بچشم سرمی بینیم که درهمه جا عطشی است بطرف تکامل. که درین سلسله بقای اصلح علامهٔ بارز کمال است. واگر ازین ها نیز صرف نظر کنیم خودما بهترین مرآت جمال حقیقت ولا جرم مظهر کمال آن میباشیم. مجا هدات قوای طبیعی ما برای رفع نقصان عضویت، وکوشش های شعوری ما به تغذیه وتنمیه وتنظیف جسم، واینکه حیات را لذیذ وگوارا بسازیم، نشانهٔ کمال است وآن هم کمال روحی. زیرا ما می بینیم هنرمند زیرکی که بروح هنر خود علاقه مند است، بچه اندازه در صفائی آلات خود میکوشد چون میداند که روح هنر او درین است که آلات اوحسب دلخواه او کار دهد. همچنین انسانی که طالب کمال است میداند که جسم او بهترین ورسا ترین آلهٔ روح او است وبا یدبکمال حدت ودقت وصفائی وصحت باشد تابتواند بکمال رسائی در راه کمال روحی کار یك آله‌را بدهد.

غرایز ما که تعداد زیادی دارند همه مانند فرشته گانی میباشند که حامل عرش کمال اند. ولی فرشته هائیکه اگر وظایف حقیقی وفطری ایشان را قبول نکنیم مانند شیطانهائی میگردند که مارا از راه تکامل منحرف نموده به‌قهقرای نقص وانارشی سوق میدهند. انسان حیوان یك حجیره گی نیست وکمال او درین است که مرکب ترین ومشبك ترین کارگاه قدرت خداوند است وازین است که عقده عصبی تمام کائنات مادی ومعنوی وحلقهٔ وصل نظام طبیعی وادبی و(قاب قوسین) صعودی ونزولی گشته‌است، واین موجودی که راست بین ترین آئینهٔ جمال حقیقت کامل الصفات است. باید به تعداد صفات ذاتی خداوند ملکات وغرائزی داشته باشد وهمهٔ آن غرائز هم باید به اسوهٔ آن صفات قدسی همیشه در کار باشد. پس شعورما به غرائزما، بذات‌خود شعوری است به‌آن آبدهٔ کمالی که در چار سوی عناصر نفس ما نصب شده است.

وازین است وقتیکه برهنمائی مثال کمال باین غرائز پی می بریم ، ظلم است که باز برشیوهٔ کمال نپوئیم وراه نقصان را پیش گیریم ، وبین این حفظه ومؤکلین دنیای کمال فرقی گذاشته بعضی رابیش از اندازه وزیاده بر مقتضیات عالم کمال بالابریم وبرخی را بر زمین زده ازخود دور کنیم . وبلکه بالعکس همهٔ آنها رادر سایهٔ صفات خداوندپرورش دهیم وتزکیه نمائیم .

فردویا مملکتی که بر یك غریزه ویابرخی ازغرائززنده گی میکند ، ناقص است وچیزی که ناقص باشد مانند مولودی که ناقص بدنیا می آید غالباً پا ئیدنی نیست . زیرا طوریکه طبیعت دشمن خلاء است عضویت نیزدشمن نقصان است .

چیزیکه درما بنام غرائز است در کشور بنام مؤسسات گفته میشود وطوریکه ما باید همه غرائزرا بهم آهنگی ذات البینی شان پرورش وتزکیه کنیم ، کشورهم باید همه مؤسسات خودرا به تناسب باهمی آنها تربیه وتقویه وتسامی نماید . مردیکه مثلاً تنها غریزهٔ خصامت خودرا تقویه میکند وباقی غرائز خودرا میکشد زود است که به مقاطعهٔ برا در ان وطنی خود روی بروی شود وآنهم اگرپیشتر جزای خودرا ازطرف مجتمع ویا پولیس ندیده باشد ، مملکتی که آنهم فی المثل بیشتر به قوهٔ عسکری خودغلو نموده باشد چیزی راخواهد دید که دولت عثمانی ازفوج (انکشاریهٔ) خود دیده بود .

شخصیکه به غریزهٔ حب ذات خود می پیچد وازدیگر غرائز عطف نظرمیکند ، اورا خودپرست وخودخواه وخودرای میگویند ونیزاینچنین حکومت را مستبد ومطلق العنان می خوانند ، پس غریزهٔ تثبیت ذات چیزی است که میخواهد که هر کس بذات خود موجودیتی داشته باشد ومالك فکر ونظریه وباقی امور مربوطهٔ ذات خود باشد واین چیزیست که امروزهستهٔ آزادی وحقوق بشر راتشکیل داده است ولی اینهم باید ، براساس قانون تکامل باشد یعنی غرائز دیگر درنظر گرفته شود ، وهمچنین تناسب ورعایت ذات البینی افراد نیز ملحوظ باشد ، ورنه این غریزه درممالك مستبده ودیکتاتوری نیز بخوبی مراعات شده است . زیرا آن کسیکه زمام قوهٔ مطلقه رابدست میگیرد ، شخصی است که به غریزهٔ تثبیت ذات خود نمایش خوبی میدهد ولی به ملاحظه ومراعات دیگر افراد

نیست . زیرا این غریزهٔ تثبیت ذات آن مرد مقتدر به غریزهٔ تثبیت ذات باقی افراد پهلو میزند ، وازین است اشخاصیکه میخواهند غریزهٔ تثبیت ذات تمام افراد مراعات شود باید حقوق وواجبات راپهلو به پهلو درنظر بگیرند .

شخص آزاداست که‌غرائز خودرا اظهارنماید واین‌ازجملهٔ‌حقوق او است . ولی بشرطیکه بواجبات او که ملاحظهٔ حقوق دیگران باشد پهلو نزند .مثلاً شخصی‌میتواند که بداعیهٔ غریزهٔ اظهار ذات‌خود عریان‌بگردد ولی بشرطیکه عریان گشتن او‌مخالف بقوانین وبه‌عادات وعقاید محیط نباشد وهم بشرطیکه موجب تحریك برخی واشمئزاز برخی دیگر نشود .زیرا که‌غریزه باید بهم آهنگی باقی غرائز باشد وازین است که درطی انکشاف حیات شعوری بشر اینطور غرائز رفته‌رفته شکل تطور را گرفته وآهسته آهسته تزکیه میگردند، ورنگ تسامی خودرا در فنون نفیسه می یابند، وهمچنین است غریزهٔ تملك ویا غریزهٔ جفتی ویاهم غریزهٔ خصامت ، که‌همهٔ اینها درداٸرهٔ حق‌خود ونسبت بواجبات خودوهم به‌تناسب باقی غرائز وباقی افراد باید اظهار شوند و نباید کوششی بعمل آید که‌این غرائز ازبین بروند ، زیرااگراین غرائز بمیرند، فقر وقطع نسل ومغلوبیت محض رابار می آورند واین خوداز یك طرف کمال نقصان است وازطرف دیگر،این کار بابنجا خاتمه نمی یابد وآن غرائز ممکن نیست بمیرند بلکه بمحض اینکه ازنور شعور دور شدند بمحاق عقده می‌افتند وبحیث عقده های مجنونانه وبشکل وحشت وظلم ودسیسه از راه‌دیگری جلو اراده رامیگیرندواراده‌را بشکل‌ساٸقهٔ‌درمی آورند.غریزه‌طوریکه درحیوان دیده میشود خیلی ناتراش وناخراش است وحیوان درغریزهٔ خود، حق و واجبی را نمی‌شناسد و تزکیه‌را نمیداند ، غرائز آن کورو سرزور وخود خواه است . ولی‌انسانیکه جانب ایدیال کمال پویان است نمیتواند بااین طور غرائز سلوك کند . وازین روباید آنهارامهذب کندوهر کدام رابجایش بنشاند . وتااینطور نشودهم‌آهنگی ذات‌البینی شان ممکن شده‌نمیتواند. قدم‌اول‌انسان اینست که‌غرائزرا تربیه وتهذیب کند واین چیزیست که‌در سایهٔ شرع‌وقانون عملی‌شده میتواند ووقتیکه تهذیب وتربیه یافتند آنوقت آسان است که‌هم آهنگ گردند ووقتیکه هم‌آهنگی به میان آمدآن وقت هر غریزه آزادی

خودرا می‌یابد. ووقتیکه غرائز باینصورت حق آزادی رایافتند، آنگاه آزادی همه کانی بروی کارمی آید وآنوقت از افراد آزاد؛ جامعهٔ آزاد بمیان آمد نی است و جامعهٔ آزاد آنست که کاروان حیات خودرابه گام های سریعتری جانب سر منزل کمال رانده بتواند. پس هم آهنگی غرایز، هم آهنگی روح وجسم وهم آهنگی مبادی وسلوك وهم آهنگی ذات البینی افراد؛ وباز هم آهنگی جامعه ها وبالآخره هم آهنگی است بقانون اساسی فطرت ونظام ادبی. واین خودراهی است که بدون سر منزل حقیقی کمال بدیگر طرفی نمیرود.

زین نسخه که قیل وقال دارد　　پر واز جنون مآل دارد
گر گوش تو فهم حال دارد　　جمعیت دل کمال دارد

آشفته گی آنقدر هنر نیست

این بود مرام من دربارهٔ غایهٔ اخلاق که درین دیباچه عرض نمودم.

مدت مدیدی بود که مشاغل سیاسی واداری مرا ازشرف حیات تأملی محروم نموده بود، ومن در خود حرمان عمیق حس میکردم. تا اینکه بتوفیق خدا وندموفق ومعین توانستم فراغتی بدست آرم تا بتوانم آن حیات گم شدهٔ خود را بجویم. واینك درین مدت کوتاهی که آنرا «بعث بعدالموت» خود انگاشته ام رسالهٔ (علم اخلاق نیکو ماکوسی) گزین ترین اثرارسطو را ترجمه نمودم وچون بواسطهٔ ندانستن زبان یونانی، نتوانستم که این اثررا از زبان اصلی آن ترجمه کنم مجبور بودم که به تراجم آن رجوع کنم واز بین آن‌ها ترجمهٔ مستر، دی، پی، چیز (D.P.chase) را که بروح مؤلف نزدیك تر یافتم اززبان انگلیسی ترجمه نمودم وبا تمهیدی که بران نوشتم آنرا بنام مذکور فوق که بنام اصلی وگذاشته گی ارسطو نزدیك تریافتم معنون نمودم. اگرچه شیخ ابوعلی ابن مسکویه آنرا بنام (نیقواماخیا) وبرخی نیز بنام «علم اخلاق به نیقوماخوس» عنوان داده اند.

وچون مدتی که بیش از ۲۳ قرن است از روی صفحات این رساله عبور کرده وبسا افکاراز بین رفته وبسا نظریات که پس از آن بمیان آمده. لازم دانستم

که بآن ترجمه اکتفا نکنم و بلکه بنام (مقدمهٔ علم اخلاق) مجموعهٔ را بمیان آورم که هم اثر مذکور را روشن ترسازد و هم خوانندهٔ عزیزرا با کثر دوره ها ومکاتب فکری اخلاق آشنا کند.

امید است این نوشته جات، بجوانان جبههٔ جدیدی باز کند وایشان درین راهی که بدروازهٔ فلسفهٔ حقیقی رهنمونی میکند، به بینش رفتار کنند، تا نقایصی که درین باره از طرف من بعمل آمده باشد، به همت ایشان رفع گردد واین شعبهٔ علم وفلسفه بکوشش ایشان فروغی یابد.

جوانانها لیست که به عمیق ترین ارجاء فطرت، ریشهٔ حیات دوانده و خیلی ظلم است که شاخسار آن بریك سطح پستی خم شود وبا وجی که هوا ونور حقیقی خود را از آن میگیرد نرسد.

جوان اگر به طبیعیات الماممیکند ویا به کیمیا می گراید ویا ریاضیات می خواند ویا به اجتماعیات توجه میکند، البته برای این است که طبیعت خودرا بداند و خودرا تحلیل کند وحساب خود بر گیرد و نظام عقلی و ادبی ضمیر خودرا دریابد. همهٔ اینها برای تحقیق خودی و کمال ذاتی است.

حیات، بازیچه ودورهٔ زنده گی، دورهٔ تفریح نیست. این مرحلهٔ جدی، معرفت جدی بکاردارد وازین است که شغل مطالعه، جدی ترین شیون زندگی است. کسانیکه کتاب واردات حافظهٔ خودرا زیربغل گرفته وبمدرسه می برند و آنجا جملات وارده را بانیت نمره وتاریخ وبدون انتقاد، در آن کتاب ضبط وحفظ میکنند وباز بخانه می آیند، چندان کاری نکرده اند که شب باید برای رفع خستگی کتاب های افسانه بخوانند.

کوه کن کوه رامی خراشد ولی مطالعه چی در آسمان رخنه پیدامیکند، در اعماق زمین فرو میرود. انسان از کائنات بیگانه نیست، عالم صغیری است که مینوت عالم کبیر است وهرچیزیکه در عالم کبیر است درین مینوت صغیر بخط ریزه ولی خوانائی نقش شده است. پس آنچه را که انسان میداند و یا کسب میکند چیزی نیست که ازخودش بیرون باشد واگر ازخودش بیرون می بود ممکن نبود که آنرا فهم ویا کسب

میکرد . ماهیچ دانشی را ازخارج وارد نمیکنیم همان منقوشات‌دا خلی ما ست که بآن تعمق و تأمل میکنیم. انسان کتاب مکمل وسربمهری است که بدنیا می آید و کسب دانش او اینست که اوراق خود را مطالعه میکند وبروشنی نور روح خدا که در اوست خودرا می بیند و می شناسد . اینجاست که اجزاء نفسی ما خود را ازهم جدا می یابند یعنی وقتیکه ماخودرا مطالعه میکنیم و یا براعمال خود قضاوت مینمائیم . واینجاست که می‌بینیم یکی خواننده است ودیگرش کتاب؛ یکی قاضی است و دیگرش محکوم . پس ما ازخود بیرون نیستیم ونه‌هم‌علم ما ازماخارج است ویا از خارج کسب و جود میکند .

امابخود رسیدن‘ هم کار آسانی نیست وازهمین مشکلات‌است که‌یکی به‌باده‌نوشی پناه می برد ودیگرش به افسانه خوانی . این ها مردمی میباشند که ازخودناامید شده میخواهندازخود برایند وروی خودرا ازخود بپوشند .

مطالعۀ عمیق ‘ اعماق ژرف ونیلگون حیات رابهتر نشان میدهدوسلوك عمیق‌تر و متین تری را تقاضا میکند . ومطالعات سطحی انسانرا بظواهر طبیعت فریفته میسازد ولی متأسفانه درهم های سیمینی که‌شکوفه درقدم های ما نثار میکند؛ نمیتواند دربازار جدی‌حیات‘ آنطور نقدی شود که بتوانیم به‌بهای آن بضاعتی بدست آوریم .

اگر گفتۀ ارسطو راست باشد وجوان درخور فهم مسایل‌عمیق اجتماعی‌نباشد‘ لااقل باید اینقدر باشد که دردورۀ تحصیل خود استعداد آنرا نبازد و حیات را درین دوره آن قدر رقیق ومطالعه را آنقدر بی‌پشت نگیرد که بوقت و نوبت آن درخورآن نباشد که به عمق حیات غوطه ور شود . حیات اخلاقی عبارت از (آنچه هست) نیست بلکه‌عبارت است از (آنچه خواهد شد) وجوان اگر بآیندۀ مژده آورخود نظری داشته باشد ‘ باید هیچ آنی را ازحال حاضره از دست ندهد و تاروزی که بموجهای کوه پیکر حیات روبرو میشود خود را بکوشش عمیق و مطالعۀ ژرف‘ به عمق این دریا آشنا کند .

اگر مشاغل عمیق اجتماعی بگفتۀ ارسطو‘ کارپیران‌باشد‘درین هیچ شبهۀ نیست که دورۀ ایدلیزم زمانی است که انسان پا بسن (١٨) میگذارد که اگر جوان درین

وقت دارای ایدیال نمیشود گویا بکمال آن دورهٔ سن خود نرسیده است . تا ببینیم که جوانان امروزه و مردان فردای ماچه ایدیالی بخود انتخاب میکنند؛ و این نو شته جات ناچیز، تاچه اندازه میتواند درین باره بایشان دستیاری نماید :

که روزی رهروی درسرزمینی . بلطفش گفت رند ره نشینی :
که‌ای سالك چه‌درانبانه‌داری ؟ بیا دا می بنه گر دانه داری .
جوابش دادو گفتا دانه دارم . ولی سیمرغ می باید شکارم .

«صلاح‌الدین سلجوقی»



اول : ماهیت علم اخلاق

تعریف علم اخلاق : مطالعهٔ منظم مسائل نهائی سلوک مثالی انسانی است، که فلسفهٔ اخلاق (۱) نیز نامیده میشود .

غرض علم اخلاق : شیخ ابوعلی ابن مسکویه ، غرض اخلاق را چنین میگوید که : « برای نفوس خلقی پیدا کنیم که همه افعال صادرهٔ آن خوب باشد وهم این افعال بتواند که بسهولت و بدون کدام زحمت ومشقتی ازما صادر شود » .

ابن مسکویه که اخلاق را بحیث فنی می شناسد میگوید : اول باید بدانیم که ماهیت نفوس ما چیست وبرای چه در وجود ما گذاشته شده است ؟ یعنی کمال و غایات آن کدام است وهم باید بدانیم که اگر قوا و ملکات نفس را بطور شایسته بکار می اندازیم مارا برتبهٔ عالی میرساند وموجب فلاح میگردد .

ابن مسکویه ، مبادی اخلاق را مربوط به علم النفس میداند ، ولی نفس انسان را بر مجرای سیر طبیعی منسلک نمیداند وآنرا از مقولهٔ اجسام و اعراض نمی شمارد وازین رو میگوید که اجسام تاشکل خودرا ازدست ندهد شکل دیگری را پذیرفته نمیتوانند ولی روح انسان ، هزار شکل رایکی بعد دیگری بخود میگیرد وباین وسیله بکمال میرسد. ابن مسکویه نفس را ازماده مجرد میداند وحتی از حواس نیز مستغنی می شمارد که بعقیدهٔ او نفس میتواند غلط حس را کشف کند وصحت ودقت وحقانیت حقایق عمیق؛ و نیز اسرار خدائی نزد

---

(۱) اخلاق درهمه زبان ها؛ دراصل لغت خود ازچیزی مشتق شده که معنی خوی ویا خصلت و یا عادت را میدهد ودر همه زبان ها طوریکه اخلاق جمع خلق است به صیغهٔ جمع آمده است .

ابن مسکویه، مربوط این موجود مجرد است وازین پهلو ابن‌مسکویه فن اخلاق را ازعلوم طبیعی جدا میداند .

گویا ابن‌مسکویه، درعقلیت خودمانند « کانت » وبیشتر مانند « سقراط » و « فلاطون » و « سپنوزا » و « هیگل » است، ولی درمورد ضرورت علم النفس، با « کانت » مخالف است اگرچه ابن‌مسکویه، دراخیر این‌موضوع، به‌علم بودن وهم فلسفه بودن اخلاق نیز عقیده میکنند .

موضوع علم اخلاق: عبارت است از افعال اختیاری یعنی سلوک انسان واز عادات وملکات او وبعبارت دیگر خلق وذات وشخصیت انسان وهم عبارت است از ان غایاتی که انسان عادتاً در راه آنها سلوک میکنند . وهم بالآخره عبارت است ازملاحظهٔ آنکه چه چیز؛ موجب راستی و کجی این غایات میشود : آیا عادات خوب است ویا عادات بد؟.

کلمهٔ راست « حق » (۱) بمعنی مستقیم و نیز بمعنی مطابق به حقیقت وهم نیز مطابق به دستور آمده است . وقتیکه میگوئیم آن مرد را ستکار است مقصد ما که کار او مطابق به‌حق وبه دستور است .

خوب « خیر » (۲) این کلمه بآن چیزی اطلاق میشود که آن چیز برای مقصد دیگری مفید باشد، چنانچه میگوئیم : کنین برای تب لرزه خوب است، یعنی برای مقصدی که درنظر داریم خدمت خوبی کرده میتواند. ونیز بسا اوقات لفظ « خوب » به کاری اطلاق میگردد که ذریعهٔ کارویا غایهٔ دیگری نبوده وخود فی‌حدذاته غایه ومقصود ونصب العین باشد ، وباین معنی است کلمهٔ مشهور « خیر اعلی ونهائی » (Summum Bokum) که ازعهد قدیم تا کنون بحیث غایهٔ آخرین اعمال ماشناخته شده است .

---

(۱) درفارسی ولاتینی وبسیاری اززبان هامصدر اشتقاقی نزدیکی دارد .

(۲) « خوب » که‌درعربی بمعنی خیراست و« خیر » اصلاً اسم تفضیل است اگرچه ظاهراً شکل وصیغه اصلی تفضیل رانداردـ این کلمه بهمه زبان ها درعلم اخلاق به‌آن روح تفضلی خود استعمال شده است ولی « خوب » گاهی بمعنی نیك نیز آمده است مخصوصاً درجائیکه بمعنی غایهٔ نهائی نباشد ولی درموردی که بمعنی غایهٔ نهائی آمده باشد بمعنی نیك نیست بلکه بهمان روح ومفهوم تفضیلی خود است.

وقتیکه‌ما میگوئیم: علم‌اخلاق از درستی وخوبی سلوك انسان بحث‌میکند، مقصد بحث ما ، دراطراف‌این‌امر است که‌آیا این سلوك بآن انجامی که‌در نظرماست خدمتی کرده میتواند ؟ پس وقتیکه اینطور باشد وسلوك مادر وصول بآن انجام مطلو به خدمتی کرده بتواند وبرحسب آن دستوری باشد که‌بآن نصب العین‌رهنمونی کند، حتماًمتضمن این امر نیز میباشد که:آن انجام وآن نصب‌العین باید خواه مخواه بمامعلوم باشدو رنه کسی دنبال شیء مجهول نمیرود .

غایه هاونصب العین هائی که‌افعال اختیاری مامتوجه آن‌هامیگردد، بسیاراست امثال:تجارت ، زراعت ، تعمیر ، تدریس ، تالیف وامثال آن‌ها. ولی‌چون علم‌اخلاق علم مجموعهٔ‌سلوك هااست، نه‌علم یك‌سلوك مخصوص؛ازان روهیچ یك‌ازین سلوك‌های مخصوص فوق نمیتواند، موضوع علم‌اخلاق شود،الا آن انجام وغرض نهائی وبرینی که تمام حیات مامتوجه آن‌است . واین همان خیراعلی وخیر کثیر وخیرنهائی است .

اینجا شاید سوالی پیدا شود که آیاحیات‌انسان بذات‌خود نیز کدام غایهٔ نهائی دارد ؟ زیراتاجائیکه دیده می شود هر فرد برای خود غایهٔ جدا گانه‌دارد وازین‌رو غایه هاعموماًزیاد ومتعدد است امثال: ثروت، جاه ، اقتدار ،نام ، معرفت،محبت،خدمت، جنگجوئی، آشتی وامثال‌اینها این‌غایه هائی هستند که‌در اثر غرائز بمیان می آیند که علاوه‌بر آن‌ها،دیگرغایه‌های‌مرکبی‌نیز نصب‌العین‌مردم‌می‌شود،امثال علوم وفنون‌ومؤسسات اجتماعی وسیاسی وهم‌باز اشخاصی پیدا می‌شوند که‌این غایه هارا بیهوده میدانند و حتی ازان ها تنفر نموده وتصور می کنند بهترین کاراین است که انسان بمیرد وآرام شود .

ولیکن باقدری‌دقت دیده میشود که‌اکثراین چیزهای‌مذکور اغراض نهائی نمی‌باشند.ولی‌آیا بازهم غایهٔ نهائی برای زنده گی انسان فرض شده میتواند ؟ بلی این فرض ضروری است که‌یك مثال ویانمونهٔ رادر حیات درنظر داشته باشیم . یعنی نزد ما معیار ومقیاسی موجود باشد که‌به‌طبق آن‌بتوانیم بسنجیم که‌این کار مثلاً از کارهای دیگر بهتراست . پس کنون‌حقیقت این‌مثال واین نمونه‌ومعیار چیست ؟ آیایك غایهٔ نهائی مشخص ومعلومی‌موجود است که‌باقی کارهارابآن موازنه‌ومقایسه کنیم ؟ و یا این است

که یك مجموعهٔ قوانین از بعضی منابع موثوق ومستند' برما فرض و تحمیل شده؛ ویا یك نمونه از زنده گی یك انسان پیش روی ما گذاشته شده که حیات خودرا برطبق آن پیش ببریم . ویا امثال اینها چیز دیگری ازین قبیل؟ بلی! چیزی که هست این است که باید رفته رفته حقیقت این نمونه ومعیاررا کشف کنیم' وازین است که مکاتب و آراء زیادی درخلال دوره های گذشته کسب وجود کرده است: که بعضی ها آن خیر اعلی را عبارت از «لذت» میدانند و برخی آنرا «منفعت» تصور کرده اند وعدهٔ آن را «سعادت» نامیده اند و جمعی گفته اند که خیر اعلی عبارت از «وظیفه» است و دستهٔ آنرا «مثال خیر» و نیز جماعتی آنرا «کمال» خوانده اند .

وباز ممکن است سلوك انسانی را که موضوع علم و فلسفهٔ اخلاق است از پهلو های مختلف مطالعه کنیم .مثلاً از پهلوی اوضاع خارجی محض واز روی رفتار حیوانات ' که نظریهٔ تطوع (Behaviourism) است' وهم شاید که از پهلوی عملیات ذهنی که عقیدهٔ علم النفس است' وهم ممکن است از نقطه نظر محیط طبیعی واجتماعی ملحوظ گردد ' که تا یك اندازه مربوط به علم الحیات و تاریخ طبیعی و علم الاجتماع است که مطالعهٔ این علوم برای علم الاخلاق ازجملهٔ ضروریات است .

مگر مسائل موضوعی اخلاق' اصلاً ماورای این چیزها است ودر حقیقت آنقدرها بسیط نیست' مسائل اخلاق عبارت از حقایقی است که از روی قدر واز پهلوی ارزش خود ملحوظ میگردد که تحقیق عمیق تری بکار دارد .

علم اخلاق از علوم مثبته (Positive) نیست بلکه ازعلوم اصولی وقانونی Normative محسوب میگردد یعنی بذات سلوك وبه نفس عمل انسان متوجه نیست بلکه موضوع آن' سلوکی است که بآید یال تعلق میگیرد و بعبارت دیگر درین باره بحث نمی کند که سلوك چطور است' بلکه درین خصوص مباحثه دارد که سلوك باید چطور باشد. اگرچه این مفکورهٔ که سلوك چطور باید باشد تادرجهٔ موضوع علم تاریخ ویا تاریخ طبیعی و هم تادرجهٔ موضوع علم الاجتماع هم شده میتواند. ولی درعلم اخلاق' روح مفکورهٔ فوق' بمعنی کلمه این است که علم اخلاق تااندازهٔ که درخور واستعداد انسانیت است یعنی ماورای

حدود زمان ومکان باید اید پای انسانیت را بلند ببرد . اگرچه این کار دشواری است وحتی آن دانشمندانی که مدعی آن شده اند که وظیفهٔ خودرا فوق احساسات و تعصبات عامه بشناسند، بازهم این کار بایشان دشوار است. ازاین است که بسیار فلاسفهٔ اخلاقی صراحتاً گفته اند که: یگانه وظیفهٔ علم اخلاق این است که نظریات متداولهٔ اخلاقی را باشرح اشارات ودلالات آنها توضیح کنند که نزد ایشان کشف مفکوره های جدید اخلاقی جزء وظیفهٔ علم اخلاق محسوب شده نمیتواند .

بلی ! در تاریخ اخلاق بعضاً دیده شده که امثال سوفست ها ولا ادریه ها برخلاف کفایت واعتبار مفکوره های عنعنوی، رای داده وبا اخلاق متداوله مخالفت نموده اند، وهمچنین امثال « نیتچه » و « سپینوزا » جسارت این را کرده اند که مفکوره های نسبتاً جدیدی را معرفی نمایند.

بهر کیف : اخلاق بحیث یك شعبهٔ نظری سلوك، به علم اصول فقه وبه علم سیاست وهم به علم اقتصاد، تایك اندازه خویشاوندی دارد. ولی علم اخلاق ازین علوم باین میزه اختلاف دارد که موضوع مشترك این علم ها را که (سلوك انسانی) باشد، از نقطهٔ نظر صواب و خطا مطالعه میکند .

علم اخلاق، در دوره های تاریخی خود، بحیث یك شعبهٔ فلسفه وهم بحیث یك شعبهٔ علم و نیز بحیث یك شعبهٔ فن وهم گاهی بحیث مرکب از دو ویا سه شعبه ازین شعبه ها به تناسب اجزاء خود شناخته شده است .وظیفهٔ اخلاق بحیث شعبهٔ فلسفه، این است که طبیعت و حقیقت بعضی تصورات را در مقابل نظریهٔ اساسی کائنات، تفحص کند وازین رو لفظ خوب یعنی «خیر» اصطلاحاً چنین مفهوم شده که صفت مطلق ونهائی وجود باشد. واگر اینطور باشد طبیعی است که با دو صفت حقیقت که یکی راست «حق» ودیگرش «زیبا» است برابری می کند وفقط همین مواد فلسفی است که بنام (علم اخلاق) و (علم منطق) و (علم زیبا پسندی) معرفی شده است، که اینك مقارنهٔ علم اخلاق را بباقی علوم به تفصیل بیشتری نشان میدهیم :

(۱) <u>علم اخلاق علم طبیعی است ویا علم قانونی ؟</u> اینکه مبحوث عنهای علم اخلاق عبارت از آیدیال و نصب العین ونمونه ومثال ومعیار است، دلیل خوبی است که علم اخلاق باید از بسیاری علوم امتیازی داشته باشد، بسیار علوم، مربوط به بعضی مماثلاتی است که از تجربیات ما در اطراف

بعضی صنوف اشیاء بدست می آید (مثلاً دربارهٔ احجار واشجار) ویا در اطراف بعضی صنوف واقعات (مانند مظاهر آواز وبرق) اینطور علوم بهیچ نصب العینی که انسان باید بآن برسد و هم بهیچ نمونه ومعیاری که اعمال باید به طبق آن سنجیده شود، توجه و تعلقی ندارد .

پس علم اخلاق امتیازیکه ازعلوم طبیعی دارد این است که بطور مستقیم به انجامی متعلق است که انسان عملاً آرزومند نائل شدن به آن انجام میباشد ؛ ویا به نمونه و مثالی ارتباط دارد که انسان می کوشد که خودرا بآن نمونه تطبیق ویا تقریب کند .

امااین تنها امتیازعلم اخلاق نیست که علم مقیاسی است، بلکه یك دسته علوم است که بهمین منوال مقیاسی وقانونی (Normative) نامیده میشود. یعنی علومیکه ضوابط وقوانین وضع میکنند ویاجامعتر بگوئیم علومیکه میکوشد تامعیار ومثال هائی بروی کار آورد که بتواند برحسب آنها قوانین وضوابطی راوضع کند. که از ین قبیل است علم طب (Hygiexnics) که از ماهیت امتیاز بین صحت و سقم و از قوانینیکه بر عایت آن صحت رابدست آورده میتوانیم وازبیماری جلوگیری میکنیم، بحث میکند .

اگرچه بسیاری ازین علوم طبع مزدوج ومرکبی دارد، که پهلوی طبیعی آن از پهلوی قانونی آن جدااست .مثلاً ممکن است درطب پهلوی حقائق وخواص طبیعی اد ویه از جنبهٔ اینکه قانون ومقیاس صحت چیست ؟ جداشود .

وبعضی اوقات هردو پهلوی علم آنقدر هابهم مساوی ومتوازن است که بمشکل میتوان گفت: علم مذکور علم قانونی ومقیاسی است ویاعلم طبیعی .چنانچه این تساوی واضحاً درعلم اقتصاد سیاسی دیده میشود. وممکن است درین طور حالات اینطور علم را بدوشعبهٔ جدا گانه تقسیم کنیم وقرابت زیادی را بین هردوقایل شویم .

درعلم اخلاق پهلوی قانونی آن بسیار قوی است اگرچه جنبهٔ طبیعی آن هم تماماً غیرملحوظ نیست. ومیتوان حقایق اخلاقی وهم قوانین اخلاقی وهم در عین حال مثل ونمونه های اخلاقی رادرین علم بنوبت مشاهده نمود .

سلوك تنگ ها(١) که قتل را وظیفهٔ قطعی خودمیدانند، موجب بمیان آمدن یك حقیقت مهم اخلاقی است که در نفس الامر وجود دارد. اما اخلاق هیچگاه اینچنین چیز را بحیث قانون ویامقیاس اخلاقی عام شناخته نمیتوانند . و یا مثلاً و صایای جمشید، حقایق اخلاقی ثابتی است در آریانای قدیم؛ وهمچنین «سوما» در قلمرو «اوستا» درمان همه دردهاست ولیکن کنون هیچیك ازین ها نمیتوانند برای ما قانون ومثالی شود . پس فرقی است بین علمیکه از حقایق اخلاقی بحث میکند وعلمیکه از قوانین وایدیال (مثال) های اخلاقی. که علم اول الذکر بمفهوم وسیع تری عبارت است ازعلم الاجتماع وعلم مؤخر الذکر عبارت است از علم اخلاق . اول الذکر علم طبیعی و مثبت گفته میشود ومؤخر الذکر علم قانونی ومعیاری . اگرچه در تعلیمات علم موخر الذکر نمیتوانیم از ملاحظات علم اول الذکر مستغنی شویم .

(٢) **علم اخلاق نه علم عملی است و نه هم فن :** اینجا فرق دیگری هم موجود است که باید گفته شود :

علومیکه درجملات سابق بحیث علوم قانونی ومعیاری شناخته شده است تماماً یکسان نیست بعضی از آنها مخصوصاً طوریکه اصطلاح شده است آلی است که درتحقیق ووجود بعضی از غایات مطلوبه بحیث آله بکار می افتد. وبعضی ازآن علوم بیشتر علاقه مند است به تمثیل وایضاح آن غایات و مثلی که مربوط به بعضی اشکال فعل وعمل است، وبهتر است که ماعنوان علوم قانونی ومعیاری را باین علوم موخرالذکر بدهیم وعلوم مقدم الذکر را علوم عملی بخوانیم . علم طب مثلاً بیشتر علم عملی است نه قانونی زیرا طب ازایدال ومثال ومعیار صحت بحث نمیکندواین بحث طبعاً ازوظیفهٔ (فیزیولوجی) علم وظایف اعضاء است بلکه طب از ذرایعی بحث میکند که شاید صحت بحیث محصول ویاغایهٔ آنها شناخته شود. وازین نقطه است که علم اخلاق هم گاهی بحیث علم عملی شناخته شده

(١) میگویند قومی درهند بوده ویاهست که تربیهٔ قومی دربین شان نهب وقتل است واینرا فریضهٔ ملی و اخلاقی خود میدانند .

است ومخصوصاً- توسط آن نویسنده گانی که تصور میکنند: ممکن است یك غایهٔ مشخص را برای انسان تعیین کنند وهمه رامثلاً بطرف خیر اعلی Summum Bonum مجبور بدانند چنانچه مکتب منفعت (Utilitarian) اینطور کرد و (بزرگترین سعادت را برای بزرگترین تعداد) غایه ونصب العین اخلاق شناخته ووظیفهٔ علم اخلاق را درین دانسته که برای این غایه، وسائلی را بسنجد و تهیه کند . عیناً بمثلی که شاگردان علم طب برای جلو گیری از امراض مسری . ذرایع موثری را می‌سنجند .

بسیاری نویسندگان طرفدار این اند که علم اخلاق نظری محض است نه علم عملی . و این نظریه صحیح تراست . وظیفهٔ علم قانونی این است که یك مثال ونمونه ومعیار را معین کند، نه اینکه حتماً باید ضوابطی را برای وصول بآن مثال وضع نماید . مثلاً علم زیبا پسندی علم قانونی ومعیاری است زیرا که مربوط است به معیار زیبائی نه اینکه باید ذرایع وضوابطی را برای وصول به زیبائی معین نماید . وهمینطور است علم اخلاق که دربارهٔ مثال های خوب وراست بحث می کند نه مستقیماً در اینکه این مثال ها ومعیارها چگونه حاصل می‌شود .

پس علم اخلاق بااینکه علم قانونی ومقیاسی است باز هم نباید که علم عملی شناخته شود . وقتیکه اخلاق نتواند که علم عملی شود، پس بطریق اولی نمیتواند نوعی از فن باشد .

اگرچه موقع سوالی هست که چرا منطق واخلاق درجملهٔ فن محسوب نباشند درحالیکه نوع تعلقی بعمل دارند؟ چنانچه بعضی ها منطق را فن تفکر نامیده اند؛ واگرچه این نام را به اخلاق نداده وآن را فن سلوك نگفته اند، ولیکن رفتاری که باآن شده نشان میدهد که آنرا بحیث یك فن محسوب کرده اند چنانچه ابن مسکویه صریحاً آنرا فن نامیده است واگرچه درین باره تحقیقاتی کردنی هستیم ولیکن بهرحال چنین معلوم می‌شود، که اکثر علماء نام فن را به منطق ویا اخلاق اطلاق نکرده واین

کار را مستحسن نشمرده اند ولی باید عللی را که موجب اشتباه مردم شده واین دوعلم رافن محسوب کرده اند بیان کنیم :

درهمه علم های عملی این سوال بمیان می آید که: آیا اینطور علوم را در حد ذات آنها درنظر بگیریم ویا بهمراهی فن ملحوظ داشته باشیم؟ وجواب این است که اگر ما یك فرق مطلقی رابین علم وبین فن معتقد شویم، درآن حال علم عملی باید از هر دو بیرون شود ویا درهردو داخل شود. علم بما می آموزد که «بدانیم» وفن بما می آموزد که «بکنیم» ولیکن علم عملی بما می آموزد که «بدانیم چطور بکنیم». اینطور علم با اینکه ذاتاً علم است باز هم به فن بی ارتباط نیست. چنانچه فنی نیست که بعلم ویا علوم متعدد هیچ ارتباطی نداشته باشد مثلاً فن نقاشی میتواند که استفاده های زیادی را از علم مرئیات وعلم تشریح وعلم نباتات وعلم طبقات الارض و باقی علوم بگیرد و همچنین فن دریانوردی نیز میشود که ازعلم هیئت وعلم مقناطیس وعلم سمعیات وعلم توازن و تضاغط مایعات وباقی علوم استفاده کند. اگرچه این ارتباطات وعلایق بسیار مستقیم نیست ولی رابطه واتکای فن بآن علمی که درهمان موضوع است زیادتر است. طوریکه فن خطابت بعلم خطابت بیشتر مربوط ومتکی است باندازهٔ که اگر اینطور علم بطور تفصیل بمیان آید دیگر احتیاجی بفن نمی ماند. که بااین هم نباید ازفرق بارزی که دربین علم عملی وفن آن است صرف نظر کنیم. زیرا بسیار مردم اند که بیك علم آشنائی دارند واما ازفن آن بیخبر اند وهم بسیاری فنون اند که هیچگاه بقالب علم آمده نمیتوانند زیرا که تماماً مربوط به مهارت و استعداد شخصی انسان است مانند طباخی که درحقیقت درمقابل خود علم مربوطی ندارد بطوری که فن تردستی ودست بازی ویامزاح وبالآخره شاعری بمقابل خود علمی ندارد.

ولی اگر اخلاق عبارت از فلسفه ویاعلم هم باشد مانع آن شده نمیتوانند که دربارهٔ اخلاق فنی هم موجود باشد مثلاً اخلاق بحیث فلسفه عبارت ازان باشد که مبادی اولی اخلاق را کشف کند، واخلاق بحیث علم «سائنس» متعلق باین باشد که قوانین

وضوابط آن نظم و ترتیب یابد، واخلاق بحیث فن مربوط باین باشد که آن اصول وقوانین را در عمل تطبیق دهد تابتواند باین ذریعه بغایهٔ خود برسد .

این اصول شاید طبعاً مانند هدایات ویا اوامری باشد که داده و گفته می شود یا بمثل فارمول های تکنیکی خواهد بود که راه عملیات را برای فرد در وصول غایهٔ مامول او به بهترین اسلوب نشان میدهد . این اصول در نوع خود از اصول موضوعهٔ نقاشی ونجاری تفاوتی ندارد . اخلاق بحیث فن ممکن است که نتیجهٔ فلسفهٔ عمومی سلوك باشد ویا نتیجهٔ تحلیل علمی آن واز نقطهٔ نظر اینکه فن اخلاق نتیجهٔ فلسفهٔ عمومی است یك نویسندهٔ تازه Sorley در قاموس فلسفه و روحیات خود در بارهٔ علم اخلاق میگوید : « ما نه تنها باید بهمراه سلوك عملی معامله کنیم بلکه باید با مفکورهٔ خیر و صواب آن سلوك نیز رفتار کنیم تا برحسب آن بتوانیم برای سلوك عملی، اصول وضوابطی وضع نمائیم .» واضحاً ازین جمله معلوم می شود که درینجا یك اساس فلسفی «مفکوره» در نظر گرفته شده است تا اصول عمل سلوك ازان منتج شده بتواند . باین صورت اخلاق بحیث یك فن میتواند تابع یك فلسفه ویا یك سائنس (علم) باشد. همه این افکار در بارهٔ اینکه اخلاق فلسفه است یا علم ویا فن میتواند که پهلو به پهلو متوازیاً عرض وجود کند . بسیاری مباحث اخلاق را میتوانیم که بحیث مباحث فلسفی بشناسیم و همچنین بسیار مسائل آن در طبع خود مسائل علمی است و بسیاری آنها عملی ومربوط به فن است . ولیکن هیچ ممکن نیست که این هرسه شعبه دریك نقطه وبحث اخلاقی جمع شود. عموماً آنهائی که میگویند اخلاق شعبهٔ فلسفه است ، ازدیگر پهلو های آن انکار میکنند ومیگویند هر شرح و بیانی که ازعمل داده شود واز مفکورهٔ سلوك جدا باشد مستحق آن نیست که نام اخلاق بآن گذاشته شود . گویا این چیز هائی که ما فوقاً در بارهٔ اینکه اخلاق علم است بیان کردیم نزد مردمیکه آنرا فلسفه میدانند تماما ازشعبه های تاریخ ویا علم الاجتماع و یا علم الروح است که به فلسفهٔ اخلاق ارتباطی ندارد .

گرین green که اخلاق را فلسفه میداند وبه مابعد الطبیعه ارتباط میدهد از پهلوی علمی آن انکار میکند و همچنین اشخاصی که خود را مصروف تحلیلات علمی سلوك

اخلاقی نموده اند نیز تماماً ازجهات فلسفی اخلاق انکار نموده اند. «بنتام» میگوید که همه جستجو های فلسفی در علم اخلاق محکوم به عقم و بیهود گی است . یك نو یسندهٔ بسیار تازه لیزلی ستیفن leslie stephen در کتاب خود «علم الاخلاق» Science of Ethics میگوید:

«قطع نظر از اینکه در آیندهٔ دور، کدام علم مابعد الطبیعه ویا فلسفه برای سلوك ممکن ومعین خواهد شد . فعلاً نظریات مابعد الطبیعه برای اخلاق بیجا و نامناسب است» .

(۳) علم طبیعی وعلم اخلاق : در قدیم تصور می‌شد که شاید فعل وانفعال طبیعی اثری در اخلاق داشته باشد و لیکن کنون که فکر آزادی اراده و نیت در اخلاق موقع بزرگی یافته است معارضات زیادی در بین این علم و تطبیق قانون علت ومعلول پیداشده، که در آینده بحث خواهد شد .

البته علم اخلاق بطور غیر مستقیم به علم طبیعی ارتباطی دارد. زیرا که قوانین طبیعی بهتر وبیشتر میتواند مارا به نتایج سلوك ما آشنا کند .

واین هم در صورتیکه تفصیل سلوك در نظر باشد . نه در مبادی عمومی که رهنمای سلوك است . یك مرد عصری امروزه ازقوای طبیعی ومظاهر طبیعت ترسي ندارد ترس او زیاده تر ازین است که آب ویا هوا آلوده نباشد. وبالجمله علم طبیعی برای اخلاق اینقدر فایده میکند که انسانرا ازمحیط طبیعی که حیات اخلاقی دران سیر میکند واقف میسازد .

(٤) علم اخلاق و علم الحیات : علاقهٔ بیولوجی به علم اخلاق بیشتر است از ان علاقهٔ که علوم طبیعی به اخلاق دارد، اگرچه علاقهٔ اخلاق وبیولوجی هم بطور مستقیم نیست.

بعضی نویسندگان جدید که زیر نفوذ نظریه نشوء وارتقاء رفته اند علاقهٔ بیولوجی و اخلاق را بیشتر ونزدیك تر و زیاده تر ازان چه گفته شد قرار داده اند . این ها تصور کرده اند که خوبی وبدی سلوك، باین معیار شناخته می شود که چقدر به انکشاف و ترقی حیات خدمت میکند ویا بالعکس . وازین رو باید خوبی و بدی سلوك که

ازین نوع باشددرحیوانات پست وبلند وهم درانسان تفاوتی نداشته باشد. که درین باره درثانی بحث خواهد شد.

ولیکن اینجا همین قدر کافی است که سلوك بحیث یك کلمهٔ مصطلحی که در اخلاق استعمال می‌شود، بدون اینکه تابع یك اراده و نیت عقلی باشد، دیگر معنی داشته نمیتواند، که باید انکشاف وترقی حیات هم برحسب آن باشد، وبالنتیجه بیولوجی هیچ یك اثرمستقیمی برعلم اخلاق ندارد. مطالعهٔ حیات حیوانات بدون شك روشنی خوبی‌را برشعور اخلاقی می اندازد بشرطیکه حیات حیوانات ازپهلوی سیکالوجی مطالعه‌شود نه ازحیث بیولوجی.

(٥) علم النفس وعلم اخلاق: عملیات احساس، تهیج، رضا وغیره چیزهائی هستند که شاگرداخلاق بآن نیازمند است بلکه هنوز بیشتر ازآنکه طالب العلم منطق بمحاکمه فکری واستدلال محتاج است که ملاحظهٔ همه این‌ها درقلمرو علم النفس صورت میگیرد.

علم النفس چنانچه گفتیم حقیقتاً ارتباطی به اخلاق وهم بمنطق وهم به زیبا پسندی دارد.

ولی این هم ناگفته نماند که سلوك انسانی بیشتر بریك زمینهٔ اجتماعی بنایافته است. اکثر اعمال ما اهمیت بیشترخود را وقتی کسب می کنند که دربرابر همنوعان ماواقع شوند. پس درمورد اخلاق بهتر است که علم النفس راازیك نقطهٔ نظری که بیشتر اجتماعی باشد مطالعه کنیم. مثلا مطالعهٔ زبان ومطالعهٔ عادات مردمان وحشی و مطالعهٔ نمو موسسات وغیره می تواند که روشنی زیادی به انکشاف عمومی ذهن انسانی بیندازد. مخصوصاً درروابط او به محیط اجتماعیء او. کلمهٔ علم النفس بمعنی عام‌ترخود وهم از نقطهٔ نظر علم اخلاق آن علمی است که مظهر اجتماعی داشته باشد.

مطالعات حقایق ذهنی واز پهلوی ارتباط به جمعیت بشر علاقهٔ بسیار مستقیمی به علم اخلاق دارد، نسبت بآن علم النفسی که تماماً فردی است .

(٦) منطق، زیباپسندی وعلم اخلاق: این سه علم، چنانچه قبلاً گفتیم: از یك اصل اند وهرسه علم قانونی ومعیاری‌اند، نه‌علم مثبت. وهرسه درجستجوی حقایق وعلاقهٔ ذات البینی حقایق نبوده در بحث وجستجوی معیار ها می باشند . منطق مقیاس‌حقیقت را مورد بحث ساخته است وبه صائب بودن عملیات مختلف فکر ارتباط دارد . زیبا پسندی و اخلاق هم گفته میشود که به بها و کرامت علاقه مند ند . زیبا پسندی به معیار جمال علاقه میگیرد ویابعبارت دیگر « به بهای احساس » . اخلاق به مقیاس خیر ارتباط دارد که‌ما آنرا بعبارت دیگر « کرامت » میگوئیم . پس صواب وبها و کرامت موضوعات این سه علم می‌باشند . و اینها آنقدر بهم مربوط اند که شاید گفته شود که اخلاق، منطق سلوك است وازطرف دیگر مطالعهٔ کلمهٔ خوب «خیر» ارتباط قریبی به مطالعهٔ کلمهٔ « زیبا » داردواز روی این ارتباط است که‌درلغت یونان‌ودرزبان دری کلمهٔ خوب بمعنی خیر اخلاقی و هم زیبای زیبا پسندی استعمال شده است . و همچنین لفظ قشنگ به هردو مفهوم اطلاق شده است . اگر گاهی هم اشتباهی شده باشد که بین سلوك اخلاقی وفن نفیس التباسی بعمل آمده است همین الفاظ مشترك باقراین خود آنرا رفع میکند. مثلاً کلمهٔ زیبا بمعنی مناسب است و گفته می‌شود که این جامه ببالای بلند تو زیبانیست . ویا این خوی به‌طینت پاك تو زیبا نیست . پس فن نفیس اگرموجب زیبائی است ازروی تناسب ظاهری وطبیعی است. وسلوك اگر زیبا است از روی تناسب بمعنی وبه خودی وبه مثال ومعیار است .

(۷) **علم مابعدالطبیعه وعلم اخلاق:** شاید در استدلالات منطقی و در سلسلهٔ افکار تا مدتی بمحض ملاحظات قوام ظاهری اشیاء قانع شویم. ولی زود وقتی میرسد که بآن قانع نشده وازآن مرحله بگذریم وتوسط یك استقراء منطقی باین نقطه برسیم که قوام ذاتی افکار وابسته است به‌حقایق فطرت، که باز این امرمارا وادار می کند که در ماهیت نهائی حقیقت آنها بپیچیم؛ و همین طور وقتی که دربارهٔ چیز (زیبا) بحث می کنیم شاید درقدم اول بهمین قدر قانع شویم که آن چیزخوش آیندوخوشگوار است.

ولیکن زود است که مجبور به‌جستجو شویم که: این خوشگواری‌ولذت اشیاء تنها ظاهری ونظر فریب است ویااینکه ماهیت حقیقی‌هم دارد. که باین صورت در هردو واقعهٔ فوق کار مابه علم مابعد الطبیعه میکشد وعین این‌واقعه‌است درعلم اخلاق. وقتیکه ما بخواهیم که قیمت علمی وحقیقی‌حیات انسانی رابدانیم وادار می شویم که طبیعت جوهری شخصیت انسانرا دریافت نمائیم وبدانیم که موقع انسان درکائناتی که هستی حقیقی دارد چیست؟ اگرچه ممکن است درمنطق وزیبا پسندی وهم اخلاق بدون اینکه بمسائل انتهائی اصول تکوین، توغل نمائیم، تااندازهٔ زیادی پیش برویم ولی‌بالآخره سخن ما بآنجا رسیدنی است.

(۸) **علم اخلاق وفلسفهٔ سیاسی:** ما تااینجا بآن علومی‌درتماس بودیم که اخلاق بآنها اتکاء داشت. کنون بآن علومی سروکار داریم که براخلاق متکی می باشند. که این‌علوم‌راممکن‌است‌زیراین عنوان «فلسفهٔ سیاسی‌ویااجتماعی» بیاوریم. طوری که‌پیشتر گفتیم‌مطالعهٔ سلوك چیزی است که مارا بمطالعهٔ حیات اجتماعی وادار میکند زیرا که انسان‌تنها وبدون اجتماع کلمه‌ایست که به فهم انسان نمی آید وانسان همیشه طبعاً عضو یك جامعهٔ می‌باشد چنانچه ارسطو انسانرا حیوان اجتماعی خوانده است. از آنجائی که‌علم‌اخلاق‌اتصال‌قریبی بعلم سیاست‌دارد، ما نمیتوانیم که فضیلت شخصی را بفکر خود جای دهیم تاجمعیتی رابذهن نیاوریم که، آن شخص بآن جمعیت ارتباطی داشته باشد.

مثال ونمونهٔ را که ما برای فرد قرار میدهیم بالضرور نمونه ومثالی است برای تنظیم جمعیتی که انسان بهترین مقاصد خودرا درآئینه آن می بیند. وازین است که ارسطو سخن را بجائی برده که اخلاق را جزولا ینفك سیاست دانسته است. که اگر ما بآن عقیده برویم باید نطاق سیاست را وسیعتر شناخته وبرای آن عنوان وسیعتری مانند «فلسفهٔ اجتماعی» بدهیم. که البته درین صورت، علاقهٔ اخلاق بسیاست علاقهٔ جزئیت و کلیت، واز قریب ترین علاقات میشود.

ولی اگر سیاست را بمعنی خاص و محدود آن بگیریم باز هم علاقهٔ اخلاق وسیاست یکی از علاقات بسیار قریب محسوب خواهد شد.

(۹) علم اخلاق وعلم اقتصاد: در بین شعبه های فلسفهٔ سیاسی که علم اخلاق بآنها علاقهٔ نزدیکی داردعلم اقتصاد سیاسی است .علم اقتصاد مانند علم اخلاق به«خیر» ارتباطی دارد«خیر»چیزی است که در راه بعضی غایات انسانی دارای قیمتی است اما «خیر» هائی که علم اخلاق بآن سروکاری دارد عبارت است ازآن اعمالی که موجب ایصال به عالی ترین غایهٔ حیات انسانی میشود، ولیکن «خیر» های علم اقتصاد محض عبارت ازآن چیز هائی است که ذریعهٔ رفع حوایج مردم میگردد .وازین چنین بر می آید که اگر ما برای «خیر» های اقتصاد قیمتی قایل شویم ازین است که «خیر» های اقتصاد علاقهٔ نزدیکی به خوب های اخلاقی دارد مثلاً غذا، کالا، خانه وغیره خوب های اقتصاد است وبرای مقاصد زیادی خدمت می کند مثلاً برای معاونت وانکشاف حیات، برای تمدید وترقی حیات، برای زینت ومسرت حیات، برای تحصیل استقلال. برای پیشبرد امن وسلام، برای فزونیءحفاظت جمال وغیره. وهرچند که این غایه‌های حیات اهمیت داشته باشند «خوب» های اقتصادی که در راه آنها بصرف میرسد نیز بهمان قدر مهم است واهمیت این غایه های حیات بآن وابسته است که این ها تا چه اندازه به غایهٔ نهائی واعلای حیات ما نزدیکی دارد. وازین است که حتماً باید بعضی معلومات اخلاقی درضمن معلومات اقتصادی موجود باشد واین چیزی است که تایك درجه خوبی از آن

غفلت شده است، وحتی بعضی‌ها چنین تصور کرده اند که ثروت درپرنسیپ های اقتصادی بذات خود غایهٔ اعلی ونهائی است؛ واین عقیده تا یك درجهٔ خوبی نیز مانع اصلاحات اجتماعی شده است ونفری مارا تا درجه زیادی تشویق کرده است که زیاده ترمال را متمرکز وقیمت هارا بالا برند وازین است که به گفتهٔ مکنزی بسیار نویسنده گان معروف اقتصاد سیاسی ازطرف کارلائل (Carlyle) وروسکین (Ruskin) وباقی نویسنده گان اخلاقی مورد انتقاد واقع شده اند وهم کنون بطور عمومی اعتراف شده است که باید اخلاق واقتصاد بهمدیگر بیشتر نزدیك وحتی دوش بدوش باشند.

(۱۰) **تقسیم ابعاد اخلاق :** دنیای علم اخلاق سه بعد دارد (۱) اخلاق فردی ویا مربوط بعلم النفس. (۲) اخلاق اجتماعی ویا مربوط بعلم الاجتماع (۳) اخلاق عالی ویامربوط بعلم مابعدالطبیعه.

اول : اخلاق فردی ویا روحیاتی که متعلق است بشناختن اینکه فرد اصل ونمووجدان اخلاقی رادرسنجش وقضاوت صواب وخطا؛ وحس تعهدات؛ ودرانفعالات نفسانی امثال: ندامت وخجالت؛ ودر عقده ها وامراض اخلاقی؛ ودر آرزوی اعمال مستحسنه پیدا کرده، واستعداد آنرا در عادات مختلفهٔ عمل که با سنجش حق وفضیلت با طبیعت وامکانی که در خورساختمان طبیعی اووهم در فعل اختیاری او است یافته است ؛این چیزها است که مقدمات مسائل روحیاتی راتهیه نموده وبرطبع محرك وارادهٔ فرد؛ آرزو؛ کوشش وانتخاب؛ سنجش امور مستحسنه وامور مستقبحه وقضاوت وسند اخلاقی ووجدان؛ ارث ومحیط؛ خصال ومزاج؛ وعادات وعقده ها وجذبات عطف و حنان ؛بحث میکند.

دوم : اخلاق اجتماعی که از عادات ، عملیات، مفکورات؛ عقاید؛ توقعات ودساتیری بحث میکند که عملاً در تاریخ باستان ویا حیات معاصرین؛ در اقوام واهالی مختلفه؛ درمراتب متفاوت تهذیب وغیره که نتیجهٔ بارز سنجش های قیمت اخلاقی اعمال شان شده ویاسبب انکشاف این سنجش‌ها گشته است ، که ممکن است این شعبهٔ اخلاق را علم اخلاق استقرائی ویا تطبیقی نیز بگوئیم .

سوم: اخلاق ما بعدالطبیعه. که ازیك سطح عالیتری بحث میکند وعلم اخلاق را از پهلوی عام‌تر وحقیقی تری مشاهده میکند.

(۱۱) انشعاب مکاتب اخلاقی: امهات مسائل اخلاقی عبارت است از مواد ذیل :

(۱) عالیترین خیر سلوك انسان ویاغرض نهائی اعمال که شاید آنرا اینطور تعبیر کنیم (معیار نهائی رفتار نیک) .

(۲) اصل ومنشاء علم ما در بارهٔ خیر اعلی ویا در باره نیك و بد .

(۳) احترام سلوك اخلاقی .

(٤) محرکی که سلوك نیك راایجاب میکند .

مسئلهٔ دیگری که اخلاقیون در بارهٔ آن غور میکنند مسئله اختیار است که آن نیز مهم وقابل غور است .

عالی ترین خیر (Summum Bonum) قدیم ترین واز بعضی جهات مهمترین مسائل اخلاقی مربوط است به (خیر نهائی) ویاهدف نهائی سلوك انسان . بسیاری از کوشش های انسانی به هدفی توجه دارد که آن هدف درذات خود مقصود نیست بلکه وسیله ایست برای هدف دیگری .

شاید انسان ورزشهای شدید بدنی را بعهده بگیرد ویا مسافهٔ زیادی را بپای برود تا که صحت جسمانی خود را محافظه کند . شاید انسان شطرنج بازی کند ویابه حل معمی ها اشتغال ورزد . برای اینکه ورزش دماغی نماید وذکاء خودرا بمشق وتمرین اصلاح کند ویا برای اینکه افکار خود را از جانب مهمات حیات منصرف نماید . شاید شخص دیگر بکوشد که پول پیدا کند تاب‌عا یلهٔ خود ویا درراه نوع پرستی صرف نماید . وشاید که حتی این هدف های نهائی هم نهائی نبوده و کدامی پیداشود که این هدف ها را (صحت جسم وفکر پول را) برای هدف عالی تری ایثار کند. انسان ممکن است دربحرانهای نهائی راضی شود که حیات خود وحتی عائله خود را در راه دین و شرف ویا عدالت ویا وطن خواهی و یا انسانیت فدا سازد . بهرحال بعضی غرض هائی موجود می شود که ذاتی ونهائی بوده تابع ومربوط هدف دیگری نیست . این طورغایه ها بهرطوری که باشدعموماً (عالی تر خیر Summum Bonum) نامیده می شود و این عنعنهٔ باستانی اخلاقی ماست که باید این طوریك خیر برترین » بحیث غایهٔ نهائی اخلاق در نظر

باشد که بعضی ها آنرا (سعادت) (Happiness) نام نهاده اند و این مکتب فکررا که میگوید «خیرا علی سعادت است» «مکتب سعادت» (Eudaemonism) گفته‌اند. بهر صورت افکار مختلفه دربارهٔ طبیعت ودعوی های اینکه سعادت غرض نهائی اعمال انسان است موجوداست. وعلاوه برین بعض غرض‌های نهائی سلوك ماورای «سعادت» نیز از طرف بعضی از فلاسفه معرفی شده‌است مانند (مکتب کمال) (Perfectionism) ویا عقیدهٔ (وظیفه فی حدذاته) که بهمراه این عقیدهٔ اخیر، نیت نیك هم بحیث خیر اعلی شناخته شده است.

«سعادت وخیر اعلی»: ضوابط اخلاقی که غالباً درهمه‌اوقات وامکنه غلبه داشته‌است، این عقیدهٔ مشهوررا که آخرین کوشش انسان حقیقتاً برای نیل سعادت است تائید میکند ولی این نظریهٔ که سعادت همیشه بطور مستقیم و یا غیر مستقیم مطلوب انسان است عرضهٔ انتقادات علمی علماء روحی شده‌است، زیرا که سعادت بطور عمومی عبارت است از نتیجهٔ نیل بعضی آرزوها، وهم تسکین بعضی احتیاجات محسوسه انسان. که این چیزها عموماً نه غایهٔ عملی انسان شده میتوانند ونه بالذات نصب العین حقیقی اواست، زیرا اینطور جویندگان سعادت غالباً مردمانی هستند که به هیچ چیز تسکین نمی یابند وقناعت آنرا نیز ندارند که بچیزی پابند شوند وهمیشه ازشاخهٔ بشاخهٔ رفته منتظر سعادت اند. واگر این انتقاد هم بواسطه تعبیرات عمیق تر وعالی تری که بسعادت داده شود از بین برود باز هم این سوال پیدا می شود که خوب! وقتی که سعادت عبارت از بلند ترین خیر شد، پس کدام سعادت یعنی سعادت کدام کس باید جستجو شود؟. برای این سوال سه جواب داده شده است: یکی اینکه هر فرد باید سعادت خودرا جستجو کند واینرا (مکتب سعادت انانی) Egoistic Eudaemonism میگویند

از طرف دیگر بعضی گفته اند که غایهٔ مطلوب اعمال فرد، همانا سعادت نوع انسان است بحیث مجموع ویا لااقل سعادت جامعه ایست که فرد جزء آن است و اینرا مکتب منفعت Utilitarianism میگویند جواب سومی هم است که آن نسبتاً چندان جدی گفته نمی شود وآن این است که فرد سعادت دیگران را بجوید نه سعادت شخص خودرا واینرا (مکتب سعادت غیر) Altruistic Eudaemonism نام میگذارد: که ما هر کدام را مختصراً شرح میدهیم

مکتب سعادت انانی: دوشکل دارد ، درشکل خام خود عبارت است از لذت جسمانی ولذت حسی که اینرا مکتب لذت (Hedonism) گفته اند. درشکل دوم خود که شکل پختهٔ آن گفته می شود این مکتب قیمت بلندتری را به لذت داده ولذت را مربوط به لذایذ روحی مانند لذت علم و فن، ولذت طلب حقیقت، ولذت نیایش نموده و به لذت های جسمي موقعی نداده است، که دیده می شود که این مکتب سعادت انانی به انضمام قیافهٔ دینی خود شکل تقشف وحتی رهبانیت را میگیرد .

مکتب (منفعت) که آن را مکتب سعادت آفاقی Universalistic Eudaemonitm هم مي نامند سعادت جامعه راخیر نهائی می دانند که درین مکتب تنها سعادت فرد (فرد سلوك كننده) در نظر نیست واگر هست هم بحیث باقی افراد است ، سعادتی که درین مکتب مد نظر است (بزرگ ترین سعادت برای بزرگ ترین تعداد) است .

این مکتب اساس علمی محکمی ندارد و بنای آن برای تعمیم دیمو کراسی است ومقصد بزرگ مؤسس این مکتب هم همین نظریهٔ دیمو کراسی بوده است زیرا که لذت ومنفعت کلمه ایست که عامه را جمع وجلب کرده می تواند .

مکتب سعادت غیر: که شاید آنرا مکتب ایثار نفس ویا انکار ذات هم بگوئیم این مکتب میگوید که: مفکورهٔ حیات دارای دو عنصری است ازخود خواهی ذاتی وهم از انکار ذاتی. ولی مشکل است اینطور مفکوره کسب جدیت وعمومیت کند . زیرا اگر سعادت فرد فاعل خیر قیمتی نداشته باشد. چطور می توان به سعادت دیگری قیمت داد، اگر معنیء این مکتب این باشد که اگر یکی فدا کاری می کند دیگری ضرورهم بالمقابل چنین خواهد کرد . بازمآل سخن به مکتب منفعت می رسد . زیرا مسئله به مقاولات می انجامد . شاید در بعضی جامعه هائی که ماشین اخلاق به محور خود دور نمی خورد این طور اصولی را بروی کار میآورند که مردم را قدری ازسر کشي وخود خواهي پائین بیاورد .

مکتب کمال : عقیده دارد که سعادت به مظهر خیر اعلای سلوك انسان این است که باید همه استعدادها، تا درجهٔ که دریك مجموعهٔ متناسق زیست کرده بتواند، بطرف تکامل وانکشاف سوق داده شود . یا بعبارت دیگر چون انسان دارای بعضی قوه های

نهفته است لاجرم دارای آن قوت واستعداد است که آن قوی رابیك نظم و ترتیب مخصوص جمع کند وجانب سر منزل مقصود سوق دهد. ولی چون حدود محکم و مضبوط قوه‌های انسان غالبا تعمیم پیشرفت را که ه نمیتواند . لذا اطلاعات عالی افراد موهوب انسانی میتواند درراه پیشرفت بشریت خدمت ومعاونت کند وساختمان تخیلی مفکوره‌های حیات وذاتیات انسانی راتائید نماید . این مفکوره ها است که معیار (کمال) را تشکیل می کند . احراز اینطور (کمال) ویالااقل کوشش به نیل آن، تاجای که دراستعداد مامی باشد چیزی است که آنرامذهب کمال، عالی ترین خیر وسلوك انسان میشمارد .

مکتب کمال آنانی، آفاقی وغیره: Egoistic Universalistic and Altruistic Perfectioism

سوال اینکه کمال متوجه کیست؟ یعنی فاعل خیر، تکمیل کدام کس رادر نظر دارد ؟ عیناً همان سه جواب را که سعادت بمقابل سوال خود یافته بود، میدهد یعنی کمال فردی که عامل خیر است یا کمال بشریت ویا جامعهٔ که فرد عامل جزو آن است ویا کمال کسانیکه غیر عامل خیر اند .

چیزیکه درین سه شق مهم است مسئلهٔ آفاقی است که درمکتب سعادت هم این شق اهمیت داشت. چرا طوریکه سعادت فرد؛ در بین جامعهٔ نا مسعود، قابل تصور نیست بهمین طور فرد مکمل نیز؛ در بین جامعهٔ ناقص؛ ناقابل قبول گفته شود وبلکه هنوز بیشتر از آن .

مکتب کمال و مکتب سعادت تماماً مخالف همدیگر نیست بلکه بعضی مابه الاشتراك ها باهم دارند، مثلاً مکتب کمال شاید که مکتب سعادت را تا یك درجهٔ درآغوش بگیرد، چرا که کمال غالباً از نقطهٔ نظر روحیات حقیقتاً متضمن است بر اینکه هر چیز که بکمال انسانی خدمت می کند ، عموماً بسعادت آن نیز خدمت می نماید وهر چه که کمال را عایق میشود شقاوت بار می آورد . و نیز هر دو درین امر شریك است که سلوك و اعمال انسانی را از روی نتایج آن تقدیر میکند . برحسب مکتب سعادت، سلوك وقتی خوب وصحیح گفته میشود که سعادت بار آرد وهمچنین سلوك وقتی بدو خطاخوانده میشود که بشقاوت مفضی شود . مکتب کمال هم سلوك واعمال را وقتی خوب وصحیح می‌شناسد که انکشاف قوه های انسانی مد نظر

ونصب عامل آن باشد ونیز سلوك واعمال را زمانی بدمی شناسد که مانع انکشاف قوای مذکور گردد، که بدون این نتایج، نباید اعمال انسان را خوب ویابد، صواب و یا خطا نامید، ووقتیکه این دومکتب (سعادت) و (کمال) در دنیای شرح وبیان می آیدمکتب سعادت بانجا میرسد که (لذت) غایهٔ نهائی آن میگردد. ومکتب کمال بداخلاق وحدت الوجودی انجام می یابد.

مکتب (وظیفه) بحیث (عالیترین خیر) : این مکتب برخلاف مکتب (سعادت) و (کمال) که قیمت اعمال وسلوك انسانی رابر نتایج آن میگذارد، مکتبی است که قیمت اخلاقی را توام بااعمال میداند نه به نتایج. «کانت» میگوید کارخوب وصحیح باید ازمیزان وظیفه که آنرا بوجود می آورد سنجیده شودنه ازروی نتایج آن که بدنبال آن می آید. به نظریهٔ «کانت» در طبیعت وظیفه، یك امر حتمی ویك قانون بلاشرط وجود دارد که طالب اطاعت است، بگذار که نتیجه هرچه میباشد باشد ! اطاعت باین امر قطعی وظیفه، که خیر بلند ترین ویگانه خیر نهائی است حتمی، شمرده میشود. «کانت» میگوید: «هیچ چیز در دنیا خوب حقیقی نیست مگر نیت وارادهٔ «خیر» کانت که میخواهد این نظریهٔ خود را (اساس اخلاق خودرا) برشالودهٔ ما بعد الطبیعه قرار دهد میگوید: «فقط برآن اساس کار کن که در عین حال بتوانی آرزو کنی که آن کارتو قانون عام گردد».

دربارهٔ معرفت خیروشر واینکه چطور بدانیم که: چه چیز خیر، یا شر ویا صواب وخطا است ؟ جواب اصولی باین سوال نسبتاً مخلوط ومرکب واز حیث نظریات، مختلف است . ولی اگر عقاید مهمه درنظر گرفته شودسه جوابی که نسبتاً مهم تراست داده میشود .

(۱) تجربی Intuitional ۲ عقلی Rational (۳) حدسی Empirical

(۱) مکتب تجربه: Empiricism که تجربیات عملی نوع انسان رابیشتر اهمیت میدهد، دنیای باستان ودنیای کنونی هردو بمقاولات انسانی توجه عمیقی دارند. علم حیوانات جدید جواب دیگری دارد، «سپنسر» عقیده دارد که تمیز اخلاقی هرچند که نزد ما بدهی هم ثابت شود، درحقیقت نتایج عاداتی است که انسان درطی نشووارتقا، درراه تجربهٔ تطبیق حیات خود بمحیط، آموخته و کسب کرده است. وچونکه عادات ومفکورات اخلاقی در بین

مال وطوایف مختلف، متفاوت است، مکتب تجربه باید بکوشد که یك معیار عمومی سلوك نیك را بمقارنه و تدقیق عمیق حقایق متناسب بدست آرد؛ وچون این وظیفه پر از مشکلات است علم اخلاق تجربی تمایل بیشتری را به نسبیت اخلاق ویا انکار اینکه معیار اخلاق موضوعی و آفاقی وحقیقی باشد، نشان میدهد.

مکتب عقلی: Rationalism که به کفایت عقل، به شناخت خیر وشر، و صحیح وخطا نسبت به تجربه اهمیت بیشتری میدهد، که کانت شاید ازجملهٔ علمای عقلی اخلاقی محسوب شود، اما شاید بهتر باشد که آنرا ازجملهٔ حدسیون محسوب نمائیم وشاید نظریات سقراط را باقدری اختلاف بتوانیم یکی ازنمونه های بسیار قدیم عقلیت اخلاق بشمار ریم. سقراط میگوید: «فضیلت معرفت است» فلاطون وارسطو، سپینوزا وهیگل شاید نیز، درجماعهٔ اخلاقیون عقلی محسوب گردند، کانت درنظریات خود دربارهٔ حتمیت امر ودیگر فارموله های اخلاقی، چیز متیقن را ولو که عقل باشد نمی شناسد ونیز بعضی ها باین عقیده اند که میگویند: اگر از آنچه هرروزه در کار های عملی ما واقع میشود قیاس کنیم بما ظاهر خواهد شد که محاکمهٔ اخلاقی روزانهٔ ما بواسطهٔ یك امر مبهمی بکار افتاده که نمیتوانیم بطور قطع نام تجربه وحتی طریقهٔ عقل رابه آن بگذاریم، که بواسطه ابهام آن غالباً شاید (احساس) گفته شود وشاید یك نوعی ازاحساس هم باشد. وازین است که ایشان دربارهٔ (محاکمه ویا محرك) یك طبع فوری ومباشر رابریك ماهیت متأنی و منفصل ترجیح داده اند، وازین است که نظریهٔ «حدسیت» هم میکوشد که بمحاکمهٔ اخلاقی، روح فوریت ومباشرت بدهد. بایدفراموش نشود که بعضی فلاسفهٔ اخلاقی درنظر گرفته اند که محاکمه اخلاقی درحقیقت خود واقعه احساسی است، بطوریکه تصور بدیعی جمال نیز احساسی است.

مکتب حدسی: (۱) Intuitionism میگوید که انسان یك ادراك فوری درتمیز قیمت اخلاق دارد. بعضی ازین حدسیون میگویند هرچه را که انسان بحدس و وجدان

---

(۱) حدس از فکر این فرق را دارد که فکر بین مبادی ومطالب ساحهٔ عملی را ردو از مبادی به مطالب، ازمطالب بمبادی حرکت میکند. ولی حدس مبادی ومطالب را یکجا درك مینماید. آنهائی که حدس راعبارت ازتصور میدانندویا احساسی می شمارند، درین صورت حدس شان بمعنی حقیقی حدس گفته نمیشود واگر بشود بصورت مجازی وتشبیهی خواهد بود.

خود بر گزیده است، عبارت از قانون نهائی اخلاق است واین است «امر حتمی کانت» .
دیگران میگویند ماخاصیت اخلاقی بعضی تیپ های عمومی سلوك راوهمچنین خاصیت اخلاقی
بعضی محرکات راحدس زده میتوانیم ، ونیز دستهٔ دیگری هستند که میگویند : چیزیکه
حدس زده میشود قیمت اخلاقی هرفعل جدا گانه ویاهر احساس جدا گانه است، خواه بطور
مطلق وخواه لااقل «بطور نسبی» یعنی نسبت به بعضی دیگر افعال ویااحساسات. حدسیون
بین خود نه تنها بموضوع بلکه نیز درطبیعت روحیاتی ذاتی حدس، اختلاف دارند، بعضی ها
حدس (Intoition) را یك نوع تصور دانسته و (حس اخلاقی) را مماثل دیگر انواع
(تصورات حسی) خوانده اند. برخی آنرا نوعی ازاجراآت عقل ویا عملیهٔ استدلال
میدانند واینطور حدسیون رامشکل است بتوانیم ازعقلیون جدابسازیم (کانت نمونهٔ ازین
مردم است) بعضی هم حدس را یك نوع احساس شمرده و چنانچه بالا گفتیم
قیمت اخلاقی رامانند تصویر بدیعی جمال تصور می نمایند . علمای اخلاقی حدسی دربعضی
جهات بمثل علماء اخلاقی تجربی نسبتاً بطرف نسبیت اخلاق تمائلی نشان میدهند .
اگر واقعاً حدس محکمهٔ نهائی محاکمات اخلاقی هرفرد باشد،درین حال ممکن است که
هرفرد بتواند جدا گانه قضاوت کند . وازین سبب است که کانت برای تکمیل نظریهٔ
خودیك اساس عالی مابعد الطبیعی ایجاد نموده است . پوپ Pope غالباً باین حقیقت
نزدیك تر بود که میگفت: «حدس های مابمثل ساعت های ما است که هیچکدام عیناً همرنگ
نمی رود وهر کدام برفتار خود معتقد است» .

سندومصدر اخلاق: قبل ازاین در گذشته اشاره رفت که سلوك اخلاقی باروح وظیفه
که کدام کاررابکنیم واز کدام کارصرف نظر نمائیم تماسی دارد. کنون طبعاً این
سوال پیدا میشود که سند ویامنشأ این حس وظیفه کدام ویا نهی میکند چه چیز است ؟
این استمسئلهٔ (سندو مصدر اخلاق) این سوال به بعضی نظریات اخلاق مواجه نمی شود
وبرای همهمکاتب اخلاق هم سیاناً ضروری نیست . برای مکتب (سعادت) و (کمال)
خیراعلی چیزی است که بصورت اساسی موجب ترغیب است واگر ازین دو مکتب سوال

سند اخلاقی بمیان آید، میتوان آنرا به سهولت چنین جواب داد که (خیرا علی) منشاء وسند اخلاقیات است. سوال مذکور درجائی کسب ضرورت میکند که اخلاق در آنجا طوری شناخته شده است که بواسطه سند و مصدر خارجی بر انسان تحمیل میشود، ولی کانت اصرار دارد که (وجدان سلطان مطلق العنان است)، کانت اخلاق را قانونی میداند که آنرا ارادهٔ عقلی انسان برخود تحمیل کرده وانسان، ماهیت وذاتیت خودرا بذریعهٔ قانون اخلاق تشخیص میدهد، وباین صورت سند و مصدر اخلاق هم طبعاً باوست. نظریهٔ کانت بهر صورت در نظام دنیای اخلاق یك اساس ما بعد الطبیعهٔ را که بر همه ذوی العقول حکم فرما باشد وضع میکند وعقیده دارد که این ما بعد الطبیعه ماورای فکر شخص اخلاقی معمولی است. بطور عموم بسیاری ازمردم اخلاقی میل دارند که سند و مصدر اخلاقیات شان خارج ازایشان ودنیای ایشان باشد، واینك سه مصدر مهم که بیشتر مورد بحث میشود حسب ذیل است.

(۱) مصدر دینی (۲) مصدر سیاسی، (۳) مصدر اجتماعی.

مصدر دینی- در آن جمعیتی حکم فرما است که اخلاق با مر خدا ویا شریعت مربوط باشد، که درین حالت، امر اخلاق، مطلق است وهرچه را امر کرده باید اجرا شود وهرچه را نهی می نماید. باید ترك شود، و نیك وبد، خیر وشر، همه مربوط است به آن اوامر.

مصدر سیاسی: وقتی حکم فرما است که مملکت بحیث مصدر شناخته شود، زیرا وقتیکه حکومت بروی کار می آید فیصله میکند که رعایا چه چیز را باید بکنند و چه چیزرا باید ترك نمایند. اگر ما این مصدر را بحیث سند قبول کنیم درآن وقت التباس شدیدی بین اخلاق و قانون و بین سلوك اخلاقی و سلوك قانونی پیدا خواهد شد. وهم از طرف دیگر این مصدر سیاسی با مکتب سعادت «ومخصوصاً مکتب منفعت» اتصال طبیعی پیدا می کند، چراکه غرض حکومت حقیقتاً اینست که سعادت دنیائی وسیاسی رعایارا تقویه و ترقی دهد.

مصدر اجتماعی : که توسط جمعیت ویا توسط محیط اجتماعی فرد کار فرمائی میکند درشکل خود کمتر رسمی و کمتر واضح است نسبت به آنچیزیکه حکومت بشکل رسمی و توسط تشکیلات سیاسی خود بروی کار می آورد . عادات و رسومات و عنعنات اجتماعی باینکه درقوانین تماماً چهره نمائی نمیکنند ودر جز و پرو گرامهای مجالس شورای ملی داخل گفته نمی‌شود بازهم دراخلاق و زن بیشتری دارد .

هراصول اخلاقی که مصدر خود را در داخل قرار میدهد آنرا اصول (حکومت خودی اخلاق) Autonomous میگویند وآن اصول را که مصدر خودرا درخارج قرار میدهد آنرا (حکومت غیری اخلاق)Hetero Monous می نامند . این را هم باید تذکر داد که اخلاق وقانون اخلاق است که بحکومت خودی وغیری تقسیم می‌شود نه نظریهٔ اخلاق که آن چیز دیگری است .

محرك سلوك: مسائل سند ومصدر اخلاق ارتباط قریبی بمسائل محرك سلوك اخلاقی دارد که درحقیقت مانند دودسته است ازیك تیم . ولی سند ومصدر اخلاق عموماً اهمیت عملی بیشتری دارد ، چرا که در حقیقت مهیا کننده محرك نیز شمرده می‌شود ، زیرا عموماً تمایلات طبیعی انسان باین منحصر نیست که باید حتماً اخلاقی باشد وازین سبب این سوال ناچار پیدا شدنی است که انسان با وجود تمایلات طبیعی خود چطور میتواند زیر فرمان اخلاق بیاید وآنرا درخود تطبیق کند؟ اینجا است که مسئلهٔ محرك ومشوق درمیان می آید ، مقصد از محرك آنچیزی است که انسان را ازین راه ویاآن راه باعث میشود که یکی از طریقه های عمل را اختیار وتطبیق کند ، انواع جوابهای که باین مسائل داده می‌شود باندازهٔ تعدد مسائل و مذاهب اخلاقی متعدد است . مکتب اناتی سعادت طبعاً میل دارد که بگوید : محرك بزرگ سلوك انسان ، امید نیل بعضی ازسعادات ولذات ، وخوف الم وبدبختی است وهمچنین این نوع محرك دربسیاری از مکاتب ونظریات اخلاق مخصوصاً آنهائیکه سند و مصدر اخلاق را خارج از انسان قرار میدهند وجود دارد . مصدر دینی محرك را براساس امید بهشت وخوف دوزخ وسعادت ونجاح اخروی

قرار میدهد . مگر علاوه بر آن بعضی رشته های قدسی امثال محبت خداوند که تماماً از همه‌شوائب مبری‌است نیز محرك خیلی معتنائی بحساب می‌رود . محرك سیاسی شاید بآسانی دانسته شود که ترس پولیس وبیم مجازات است ویا ازطرف دیگر امید پیشرفت در امور سیاسی است . وهمینطورمحرك اجتماعی یاترس است از سقوط وطرد نزد جامعه ویا امید است باینکه همدردی افرادرا حاصل نماید وبه مطامح ومطامع خود برسد. البته درین شکی نیست که بعضی هستند که وطن وجامعهٔ خودرا دوست دارند و بدون ملاحظهٔ کدام‌عامل‌دیگری مصدر خیراجتماعی‌می‌شوند . از نقطهٔ‌نظر مکتب‌منفعت محرك سیاسی واجتماعی خیلی‌ها تسلی بخش‌است. وهمچنین ازنقطهٔ‌نظر مکتب « کمال آفاقی » . مگر مکتب قانون عقلی یعنی مکتبیکه مصدر را عبارت از « وظیفه » و یا « جستجوی وظیفه » می‌داند تماماً ازینها مختلف است . این مکتب باشکل عنیف خود سوای احترام قانون اخلاق دیگر محرکی را نمی‌شناسد که امید و بیم بحیث اغراض شخصی نزد این مکتب منفور است . ونیز این مکتب اعمالی را که حالات سیاسی و اجتماعی ایجاب می کند بحیث اعمال‌قانونی‌می‌شناسد نه‌اخلاقی. بعضی‌ها حتی‌شیلر (Scheller) که خیلی ها معتقد کانت است برین نظریه انتقاد نموده اند و حتی خود کانت نیز به آرزوهای طبیعی انسان که بطرف سعادت دارد مستشعرشده وسپس نظریهٔ خود را بوجود خداوند جل‌شانه و خلود روح پشتیبانی داده است تاکسانیکه وظیفهٔ اخلاق را تنها برای وظیفه اجرا می کنند باید که فردا کشت نیکی خود را لااقل بصورت بهتری در دنیای جاوید درو نمایند .

دوم : ادوار اخلاق

دوره‌های تاریخی علم اخلاق :- علم اخلاق از نقطهٔ نظر تاریخ از بین سه دوره گذشته است :

(١) دورهٔ یونان . (٢) دورهٔ قرون وسطی . (٣) دورهٔ جدید که به انقلاب کبیر فرانسه (چنانچه میگویند) خاتمه می‌یابد. وحال شاید بگوئیم که پا بدوره چهارم گذاشته است ، که دورهٔ بسیارجدید اخلاق باشد. واین‌ها غیرازدوره‌های اخلاقی و دورهٔ مدرسی ما است که بآن نیز تماسی می کنیم . اگر ما بخواهیم که در هر دوره حساب کافی ازافکار اخلاقی بدهیم بهتر است که از مدنیت وتهذیب بزرگی که آن افکار جزء آن مدنیت بوده است تذکاری نمائیم . تعریف مختصری از کیف و کم مسائل مهمهٔ هر دوره ومخصوصاً در بارهٔ تمایلات وسیع اجتماعی آن دوره بهر کیفی که باشد، طبیعی است که به نقاط ذیل اشاره میکند .

(١) مرکز فلسفی ، (٢) مرکز علمی (٣) مرکز فنی اخلاق درهر دوره .

(١) **دوره یونان وروم :** این دوره مشهور است بدورهٔ انحلال عادات محلی وعنعنات ومؤسسات ملی ودینی ونشر تعلیمات دنیا وطنی Cosmopolitan وتشکیل آن طور نظام سیاسی محضی که درتقنین وانتظام و تهذیب یونان وروم تأثیر واهمیت زیادی داشت. طبیعیست که انحلال عادات محلی، محیط مساعدی را برای افکار واخلاق جدید آماده میکند، وخالی بودن عرصهٔ این فکر را بمیان می‌آورد که باید بعوض این عادات منحله وبجای این موسسات ساقطه کدام نعم‌البدلی جستجو شود .

چیزیکه مسلم است این است که عادات برحیات ومخصوصاً حیات های بدوی نیروی بزرگ وقدرت حاکمه‌را بطوری حکم فرما است که تاشکل عادات بدل نشود مشکل است شکل حیات را تبدیل نمود ، زیرا که عادات است که حقوق و واجبات

اخلاقی را تعین می کند وهمین عادات است که مارا به مقتضیات خود مجبور مینماید ودر زیر سقف عادات است که اخلاق وقانون وآئین در حیات مردمان حسی و عقلی وعملی با یکدیگر وابسته گی پیدا می کنند .در جائیکه عادات حکمرانی می کند نظریات اخلاقی غیر ضروری وبلکه محال است .

درقرن پنجم وششم قبل المیلاد نظام عادات در دنیای یونان بطوری ویران شده بود که دیگر قابل ترمیم نبود، ازین رو به اخلاقیات شان اثر مضاعفی افگنده بود. بسیاری مردم تصور میکردند که استعداد اخلاق تماماً ازبین رفته ولا اقل قوت خود را ازدست داده است ودر اثراین انقلاب که در دنیای فکر وعمل ایشان رونما شده بود آنطور یك فردیت صرف بمیان آمده بود که برای اخلاق وافکار اجتماعی موقعی نمیداد و هیچکس قادر نبود که بر معیار اخلاقی (چون طبعاً بر اساس مقائیس عادات ابتنا یافته است) محافظه کند ویالااقل ازسقوط آن جلو گیری نماید. وازین رو یونانیها درجستجوی اصول ومعیار هائی بودند که بطور عمومی وغیر متغیر بر شالودهٔ مفکورهٔ عالی تر اخلاقی بنا یافته باشد وهمان بود که دست بکار زدند که ازیك طرف کفایت نظریات اشخاص بزرگ واز طرف دیگر زمینهٔ مساعدی که محیط ازهمه افکار خالی شده بود موجب آن شد که نظریات اخلاق حسب ذیل کسب وجود نمود .

ادوار فلسفهٔ یونانی سه دوره راطی نموده است : (۱) دور پیدا یش (۲) دور پخته گی (۳) دور زوال .

دورهٔ اول دوحصه دارد: (۱) دوره قبل از سقراط که درین دوره اتحاد محکمی بین علم طبیعی وفلسفه پیدا شده بود (۲) دورهٔ سوفسطائی ها وسقراط که فلسفه درین دوره توجه بیشتری جانب معرفت واخلاق نموده است.

دورهٔ دوم دورهٔ فلاطون وارسطو است، فلاطون به تمام مسایل فلسفی مشغول شده ودر تحقیق آنها بذل مجاهدت نموده است ولیکن حقیقت را با تخیل و برهان را با قصه ممزوج کرده است. ولی ارسطو بمسایل فلسفی ازراه عقل پرداخته وسرحدات علوم را معلوم نموده وطبع شکل آخرین را طوری بعلوم داده است که از آن بعد تا کنون چندان تغییری ننموده است.

دورهٔ سوم امتیازی که دارد اینست که مذاهب قدیمه را تجدید نموده و اخلاق را تا درجهٔ خوبی صبغهٔ شرقیت و هم تصوف داده است .

قبل ازین گفتیم که دور اول بدو حصه تقسیم میشود، در حصهٔ اول سه نظریات معاصر و متوازی که نمایندهٔ سه پهلوی ممکن البیان وجود است به نظر میرسد که از مجموع این ها فلسفهٔ موضوعی تشکیل می یابد و اینها عبارت است از پهلوی طبیعی و پهلوی ریاضی و پهلوی ما بعد الطبیعه «الهی». چرا که فکر انسان اول بطرف خارج متوجه شده خواستگار دریافت حقیقت اشیا میشود، درین حال یا این است که به تغیر و تبدل اشیاء که در عالم حس مهم ترین ظواهر طبیعی گفته میشود (خواه عرضی باشد مانند استحالهٔ آب به هوا ویا جوهری باشد مانند تبدل غذا به جسم زنده ویا تحول چوب به خاکستر) متوقف میگردد و ازین تغییر درك میکند که اجسام مختلف از یك مادهٔ اولی که محل تغییرات است ساخته شده است وازین رو فکر انسان واپس به ماده توجه می نماید و فکر میکند که اجسام چطور ازین ماده پیدا شده و چطور واپس بآن رجوع میکند و باحدوث اینقدر تغیرات باز چطور با صلیت خود محافظه می نماید که این پهلوی طبیعی آن است؛ و یا اینست که قدمی فراتر گذاشته نظامی را برای این ترکیب ها و تحلیلات واطرادی را در افعال آن ها سراغ میکند و چون می بیند که نظام ذاتاً در عدد موجود است، طبعاً اشیاء را از پهلوی ریاضی میدانند. ویا اینکه می بیند که شرح و بیان تغییر خیلی ها پرپیچ است لاجرم میکوشد که راه ریاضی را رها کند و به ثبات وجود ویا وجود ثابت عقیده نماید وما بعد الطبیعه را در نظر گیرد. طرفداران پهلوی طبیعی عبارت اند از طالیس، انکسمندریس، انکسیمانس و هراقلیطس که سه نفر اول در ملیطه (ازمیر) پیدا شده اند و چارم در (افیسوس) که این هردو شهر از روی عمران وثقافت در صف اول شهر های ایونی و مربوط به آسیای صغیر بودند. وبعد از آنکه ایونیه از طرف پارس در سنه (٥٤٦) اشغال و ملیطه در سنه (٤٩٤) خراب شد، حیات عقلی از آنجا به صقالیه (سیسلی) وجنوب ایطالیا منتقل شده و آنجا فیثاغورس که مفکر پهلوی ریاضی بود به میان آمده و هم مدرسهٔ ایلیه که پهلوی نظریهٔ

وجود ثابت را میگرفت تاسیس شد. وبعد ازآن طایفهٔ پیدا شدند که دربین این سه پهلو بنای توفیقات وترکیبات را گذاشتند که عبارت اند از انبادوکلس، وذیمقراطیس وانکساگوراس.

درحصهٔ دوم فکر یونانی به مصیبتی گرفتار شد وآن مصیبت سوفسطائی ها بود که بعداز جنگ پارس ویونان درزمان پرکلیس سنه ٤٢٩ درشهر آتن ظهور نمودند. این‌ها در عقل ومبادی اخلاق بنای شککی را گذاشتند وسقراط بمقابل ایشان قیام نمود وشاگردان وپیروان او بدورش حلقه زدند وهمه ایشان در اطراف مسایل منطقی واخلاق غور نموده فلسفهٔ ذاتی را به وجود آوردند. اگر خوب دقت شود دیده میشود که این تطور فلسفی مانند تطور فرداست که اول بطرف خارج توجه می‌کند وبعدبطرف خود متوجه میشود.

کتب اشخاص فوق تماماً از بین رفته وفقط ایشانرا از روی اقوال فلاطون و ارسطو واز اخباری که بعد از ایشان تألیف شده وهم از عباراتی که کتب متقدمین از ایشان ذکر نموده است می‌شناسیم.

(١) فیلسوف‌های قبل ازسقراط: - مشوقات ساده وابتدائی سلوك که درهرجا مظاهر بدوی انعکاسات اولی اخلاق می باشدعناصر مهمهٔ اشعارعفاریتی را که زمینهٔ افکار قرن هفت وشش ق.م یونان است مهیا نموده است که آثار آنها در نظم وترتیب وراثی هفت حکیم قرن ششم ق.م.ظاهر است وهم نفوذ آن ها در افکار اخلاقی توسط حوالات ومراجعات فلاطون وارسطو دیده‌میشود، ولی دربین این اظهارات غیر علمی وبین فلسفهٔ اخلاق یك سلسلهٔ دورودراز عملیات و انکشافات افتاده است،در حکمت عملی طالیس که یکی از ین هفت حکیم است چیزی نیست که نظریهٔ منظمی را در بارهٔ اخلاقیات نشان بدهد. فیثاغورس مشهور ترین فیلسوف (قبل سقراط) که نه تنها مؤسس مدرسه است بلکه موجد نظامی است که بقانون عامه حیات علاقهٔ دارد اخلاق را بیشتر به نظریات ما بعد الطبیعه وصل داده است. مکتب

وپیروان فیثاغورس اخلاق را نیز از پهلوی ریاضی مشاهده میکنند و ریاضی عالم کون را به عالم اخلاق تطبیق می دهند وبا این هم نظریات اخلاقی ایشان رنگ رسوم مذهبی داشته وپیروان او این رسوم اخلاقی اورا بحیث اصول دین قبول میکردند وبیشتر احترام مینمودند. معلوم نیست که نفوذ این معجون مرکب مکتب فیثاغورسی که از اخلاق و ریاضی مخلوط بود تاچه اندازه برفلاطون وتوسط او به افکار مابعد آن اثری کرده است . ولی اینرا گفته می توانیم که نظریات موجه ومدلل سقراط که دربارهٔ سلوك اظهار کرده تماماً دراثر نفوذ نظریات فیثاغورس نبوده ونیست. عناصر اخلاقی فلسفهٔ هراکلیتس (Heraclitus) فیلسوف گریان (۵۳۰_۴۷۰) بااینکه در کشف قانون طبیعت سلف ومبشر مکتب رواقی (Stoism) است وانسان می تواند بآن ومخصوصاً (اطراد آسمانی) آن اطمینان حاصل کند وبا اینکه فلسفهٔ بسیار عمیقی است، بازهم نمیتوان گفت که چیزی مرتب ومنظمی است.

ولی وقتیکه ما به ذیمقراطیس فیلسوف خندان که معاصر سقراط وسلف ومنذر مکتب ابیقوری است می رسیم، اینجا چیزی می یابیم که می توانیم آنرا نظام اخلاق بگوئیم و حتی وقتیکه اجزاء باقی ماندهٔ رساله های ذیمقراطیس رادربارهٔ اخلاق مطالعه میکنیم می بینیم که اگر سقراط هم بمیان نمی آمد بازهم اخلاق ذیمقراطیس (ولو به پایهٔ نازل تری) هم میتوانست که بحیث مبادی اخلاق کسب وجود کند فلسفهٔ اخلاق ذیمقراطیس را که با فلسفه های مابعد سقراطی مقارنه میکنیم به فلسفه اخلاقی مکتب ابیقور مشابهت بیشتری دارد. اگرچه بیشتر ابتدائی و کمتر علمی است.

بهرحال این دو فیلسوف را میتوان گفت که پیش از دیگران به اخلاق تماسی نموده اند. هراکلیتس معلوم میشود که از افکار بلخی اثری گرفته باشد زیرا که آتش را رکن جوهری عالم طبیعی میشناخت . وآنرا بنام (روشن وخشك) تعبیر میکرد وعقیده داشت این روشن وخشك همیشه درتنازع است با مبادی تاریکی وتری که ضد روشنی وخشکی است، اومیگفت این تنازع درحیات انسان نیز مسلسل جاری است و نصب العین حیات انسان این است که بکوشد تاروشنی وخشکی بر تاریکی وتری غالب آید.

ذیمقراطیس مبادی اولی اخلاق خودرا عبارت از لذت میدانست و بین حس وعقل فرق زیادی میگذاشت ومیگفت چون بمن گفتند! مبین: چشمرا پوشیدم ونديدم و چون گفتند: مشنو! گوش رابستم ونشنیدم وچون گفتند: مگو! دست بردهان گذاشتم ونگفتم ولی وقتیکه بمن گفتند: مدان! هرچند کوشیدم نتوانستم که ندانم. پس معلوم شد که بین حس وبین عقل فرق زیادی است وانسان میتواند که ازادراك حس صرف نظر کند ولی نمیتواند ازدرك عقلی صرف نظر کند ویاچیزی رابین عقل ومدركات عقل حائل بسازد.

(۲) سوفسطائی ها:ـ پارمندیس Parmenidis و اتباع فیثاغورس و بلکه همه دانشمندان پیشین، به اخلاق تماس داشته اند خواه بصورت نظری صرف وخواه درساحهٔ عمل. واگر بدقت دیده شود دردوره های اول یونان فلسفه تنها عبارت ازطریقهٔ زندگی وطریقهٔ فکر بوده است. ولی طبقهٔ ازمعلم ها که بنام سوفسطائی یادمیشوند اولین مردمی بودند که مسائل اخلاق رابمیان آوردند ومقصد بزرگ ایشان هم طریقه عملی اخلاق بودومی خواستند جوانان یونان راشهری های خوبی بسازند وبرای این مرام لازم میدیدند که دراساس های وظایف سیاسی واخلاقی واجتماعی بحث کنند، ولی کوشش های جدی ایشان هرچه بود بهعنعنات مردم برخورد ومردم به مخالفت ایشان قیام نمودند وازطرف دیگر نوشته جات هجوکارانهٔ امثال ارسطوفانیس Aristophanes هم به شئونات اوشان صدمه وارد نمود وهم شاید درایشان بعضی نقایصی ازقبیل مادیت وشهرت طلبی واینکه بهطهارت اخلاق معتقد نبودند، موجود بودکه اشخاص بزرگ مانند فلاطون وارسطو مخالف ایشان شدند وایشان رامثال ونمونهٔ پول دوستی وکج بحثی وبی مبدئی میدانستند، بعضی ازین سوفسطائی ها عقیده داشتند که اخلاق مولود کوشش حکمرانان است که حیله ساخته اند تادیگران رابه آن مشغول کنند وخودشان بتوانند به آرزو های شخصی خود آزادانه منهمك شوند. بسیاری ازافراطیون قرن ۱۸ که ایشان در بساجهات سوفسطائی های دورهٔ جدید اندنیز چنین فکر میکردند.

بعضی دیگر ازین سوفسطائی ها نظریه داشتند که اخلاق محصول مقاولات اجتماعی و یا مؤسسات است . وهم بعضی از سوفسطائی که نسبتاً شریف تر بودند (امثال Protagoras رجوع شود به محاورهٔ فلاطون بهمین نام) اخلاق را میزه ووصف عالی حکومات مدنی ومهذب دانسته وحکومات خام وناتراش را فاقد آن تصور کردند . بعضی دیگر اخلاق را محض مربوط به قناعت شخص دانسته وعقیده میکردند که اگر شخص راه کوتاه تریثی بطرف لذت خود بیابد درین وقت اخلاق بقوه خود نمیتواند سد راه اوشود. واین وقتی است که نظم و نسق اخلاقی حکومت شهری یونان بواسطه مشاجرات لاینقطع احزاب وهم بواسطه انحطاط عقاید مذهبی که شالودهٔ حیات اجتماعی است فتور کرده بود .

(۳)سقراط : (۴۷۰-۳۹۹ ق م) به طبیعیات وریاضیات المام زیادی نداشت ونظریات خود را بیشتر دربارهٔ انسان مبذول میکرد. روزی به معبد «دلف» گذر کرد واین جمله را دریکی از کتیبه های آن خواند:«خود را بخود بشناس» سقراط اینرا شعار خود ساخته وهمیشه به آن فکر میکرد. فلسفه در نظر سقراط منحصر بود بدائره اخلاق که آنرا از مهم ترین مهمات انسان می شمرد. و باین معنی است که شیشرون گفته که: سقراط فلسفه را از آسمان بزمین فرود آورد. یعنی نظریات را از فلك و عناصر به نفس انسان متوجه ساخت. سوفسطائی ها عقیده داشتند که طبیعت انسانی مرکب از شهوت وهواوهوس است ومقننین که قوانین راوضع نموده اند برای این بوده که طبیعت را مقهور کنند، وهم میگفتند که این قوانین بحسب تغییر عرف وعادات و ظروف متغیر میشود ولهذا نسبی است، ولازم نیست که کسی آنهارا احترام کند، و کسی که قوی است وقوهٔ حزب ویا قوهٔ مال ویا قوهٔ بازو ویا نیروی عقل ویالااقل قوهٔ جدل و بحث دارد باید باین قوانین استخفاف کند ویا آنرا منسوخ کرده و بوفق طبیعت خود زندگی نماید. سقراط میگفت انسان دارای روح عقلی است که برحس قوهٔ سلطه و تدبیر دارد، ومیگفت قوانین عادله از عقل صادر شده ومطابق است به طبیعت حقه انسانی واین قوانین مینوت های قوانین غیر مکتوبه ئیست که خداوند بدل انسان نوشته است . و کسیکه قوانین عادله را احترام می کند، عقل ونظام خداوندی را

احترام کرده است ، وبعضی ها که حیله می‌جویند تابآن قوانین مخالفت کنند ولو که شاید دردنیا برای‌شان اذیتی هم نرسد اما ایشان در حیات اخروی از روی عدالت بکیفر اعمال خود گرفتار می گردند . انسان همیشه طالب و مرید خیر است و بالضرور از شر گریزان است . کسی که خود را می‌شناسد که انسان است و خیر خودرا میداند حتماً ارادهٔ خیرمیکند ، شهوت‌پرست مردیست که‌نه‌خود ونه‌خیر خودرا شناخته وقصداً نمیداند که او ارتکاب شرنموده است (وبرین اساس فضیلت علم گفته می‌شود و رذیلت جهل). این جملهٔ بین‌قوس روایت مشهوری است ازسقراط که‌از افراط اعتماد او برعقل ومحبت خیر نماینده گی میکند واگر چه‌قدری مبالغه هم کرده است لیکن مبالغه نیکوئی است .

سقراط بهر صورتیکه‌بود به‌سوفسطائی ها تماس خیلی نزدیکی داشت و حتی که ارسطو فانیس او را بتمام معنی یك‌سوفسطائی میدانست ولی این‌مرد بزرگ هیچ نسبتی بادیگران نداشت و او مانندیگران خودرا معلم نمی‌شناخت ، بلکه خودرا درتمام عمرخود شاگرد علم اخلاق می‌دانست . وقتیکه او را نسبت به علم او قدسی گفتند تحاشی نموده گفت : من به جهل خود واقفم‘واین جواب رااز روی هضم نفس نداده بود بلکه ازروی صمیمیت بود وخودش عقیدتاً این‌طور میدانست‘زیرا هضم نفس تایك‌اندازهٔ متضمن شائبهٔ ریاء وتهکم است واگر سقراط درجملهٔ سوفیست هامحسوب شود بازهم در صمیمیت واخلاص خود بایشان هیچ مناسبتی ندارد . سقراط بر خلاف ایشان شخص مصری نبود وبرفکر خود بسیار ابرام نمیداشت ، زیرامشکلات مسایل نزد اوخوب‌واضح بود .چیزیکه نزداو یقین بود همانا عدم اطمینان اوبود برآن نظریاتی که معاصرین او عموماً در بارهٔ حیات اخلاقی‌بیان میکردند وازین روبسیار اصرار داشت که باید یك‌اساس علمی اخلاق بمیان آید که قابل تطبیق برعمل باشد ، زیرا در نظر اواخلاقی که متکی بر اساس علم وحکمت نباشد معنی نداشت .

فضیلت درنظرسقراط عبارت بود ازمعرفت ویا علم . اویقین داشت که‌اگر کسی ماهیت غایهٔ اخلاقی رابداند دیگر نمیتواند آنرا تعقیب نکند. وازطرف دیگر باین نیز

معتقد بود که اگر کسی ماهیت غایهٔ اخلاقی رابخوبی نداند نیزنمیتواند که مرداخلاقی شود واگر بشودهم بالذات نیست: با لعرض است ، و اخلاقیت بالعرض اخلاق نیست. اومیگفت هرچیزیکه ازعدم وقوف صادر میگردد گناه است. حتی شجاعتی که از عدم معرفت بروی کار آید نامردی است.

وقتیکه در بارهٔ ماهیت غایه ونصب العین ازوسوال نمودند در جواب اعتراف کرد که اوهنوز درین باره جویندهٔ حقیقت است.

بعضی اوقات چنین معلوم میشود که نظریات او جانب لذت میلانی دارد ولی هیچ دلیلی نیست که بتوان از روی آن گفت که سقراط درین باره نظریهٔ را انکشاف ویا تثبیت کرده باشد. حقیقت اینست که مکاتب مختلفهٔ که خود را با و نسبت میدهند واورا استاد خود میدانند بخوبی نتوانسته اند که از تعالیم او تعبیرات صحیح وروشنی نمایند.

بهر حال سقراط خواه سوفسطائی وخاتم ایشان بود و یا نبود مردی بود که بسر وقت رسید ونه تنها اخلاق را از یك اثار شی مهلك نجات داد بلکه برای آیندهٔ اخلاق نیز زمینهٔ صالحی مهیا نمود و حقیقتاً سقراط و قتی بمیدان آمد که همه مبادی اخلاق مشرف برسقوط بود. زیرا که عکس العملهای طبیعی برخلاف رسوم ما بعد الطبیعی واخلاقی مفکرین سابق توسط سوفسطائیها' بمعراج خود رسیده بود. درآن وقت تنها گورگیاس Gorgias وپروتاگوراس Protagoras نمایندهٔ میلان عمومی محسوب می شدند' زیرا که ایشان نظریه های علمی را ترك داده و به مسایل عملی پناه میبردند ومخصوصاً که در حکومت شهری یونان' ضرورت طبیعی عبارت ازین بود که رعایا دربین خود روابط ملکی ومدنی داشته باشند. تعلیم وتربیهٔ که ازطرف سوفیست ها داده میشد این بود که : برای حیات اصلاً ضوابط عمومی موجود نیست بلکه باید فن اینرا آموخت که چطور گذاره کنیم وامورعمومی را تنظیم نمائیم .در بیانیه های خود که از فضیلت توده بیان میکردند به چیزهائی که

لذت می‌آورد والم می‌برد، حواله و اشاره می‌نمودند، نظریهٔ یونان دربارهٔ جمعیت اینطور یك چیزی بود که حیات یك مرد رعیت که آزاد بدنیا آمده عموماً عبارت است ازوظیفهٔ او درشهر وازین سبب مباحث اخلاق کاذبهٔ سوفیست ها، مردم آن وقت راقانع وطرفدار خود ساخته بود. هیچکس فضیلت رابحیث یك صفت قپاسی که دارای قیمت جوهری باشد نمی‌شناخت، بلکه فضیلت یك شهری این بود که یك شهری خوب باشد ویا مثلاً سازنده گی خوب، فضیلت یك سازنده بود. البته درآن وقت دربین فعالیت ها، این اراده هم موجود بود که علم «اصطلاحی» وبگفته خودشان «رسوماتی» رااحصال نموده وآنرا مستقیماً درطرق عملی تطبیق کنند، که سوفیست ها این طریقه رابطور سطحی ولیکن تا یك درجهٔ مفصلی که در مقدور ایشان بود بدست آورده بودند، ولی باآنچندان اهمیت نمیدادند وبطوریکه درفن خطابه ضوابط واصول مکمل وکامیاب وضع نموده بودند، خودرا مجبور نمی‌دیدند که عین آنرا درعلم وفن فضیلت هم وضع نمایند. فلاطون در «پروتا گوراس» میگوید و حق میگوید: ایشان درتعلیم فضیلت تنها آن چیزهائی را که هر کدام بطور غیرمنظم اجرا می نمودند تحت یك سیستم آوردند. مگر ایشان درحقیقت بمعنی کلمه کدام نظام اخلاقی نداشتند ونه به نظریات اخلاقی توجهی میکردند. درین میدان غبار آلودی که از انواع نظریات عملی مزدحم بود، سقراط یك روح انتقاد نوی آورده ومیگفت: که این نطق های محبوب با افاده های بلاغت خود دعوی های اساسی ایشانرا ثابت کرده نمیتواند ونه باآن چیزی که ایشان دعوی بیان آنرا میکنند حجت وبرهانی میدهد. نه تنها ایشان (جاهل) اند بلکه متقلب ومتناقض نیز هستند. سقراط در (محاورات) معروف خود پیش ازهمه چیز باین نتیجهٔ منفی رسید که ایشان هم بمثل خودش (سقراط) نادان اند.

سقراط پیش ازهمه چیز در تاریخ فکر، این قانون مثبت سلوك را طرح نمود: - فضیلت معرفت است - این قاعده مشتمل است براینکه هیچکس که خیررا بداند شر نمیکند. مگر این تناقضی است باین جمله که میگوید: «هر کس به خیر خود آرزومند است واگر بتواند

آنرا احصال میکند» و «هیچکس انکار نمیکند که عدل و فضیلت عموماً خیر وازهمه خیرها بهترین آنهااست» زیرا این خیر سقراط آنطور وظیفهٔ نیست که ازمفاد ومنفعت ممتاز باشد. شدت تناقص درین نقطه است که وظیفه ومفاد هردو دریك نقطهٔ خیر بهم ممزوج شده واین خیر است که قرار گفتهٔ زینوفون Xenophon هسته ومرکز افکار مثبت سقراط گشته است. او نتوانست که یك حساب تسلی بخش صریحی دربارهٔ «خیر» بدهد بجز اینکه بگوید که میدانم ، «خوب نیست آنچه خوب نیست» مگر سقراط برای شخص خود فوق همه چیز حکمت را فضیلت دانست ودر وظیفهٔ تعمیم آن شدید ترین انواع فقررا برداشت وعقیده کرد که اینطور حیات درلذات خود بارها غنی تر است ازحیات هنأ و عیش.

سقراط اولین شخص بود که تحلیل اساسی ومثبت مفکورهٔ اخلاقی را بعهده گرفت ومقررات ذیل را بمیان آورد :

(۱) همه چیز ها باید که از نقطهٔ نظر غایه وانجام خود سنجیده شود، که این غایه درحقیقت طبایع حقیقی آن اشیا را تشکیل میدهند. غایهٔ هر چیز خیر و نیکوئی آن چیز است. واین یك امر حقیقی وذاتی است که ما نباید آنرا مقاولاتی بگوئیم ونه محصول قانون.

(۲) دانستن یك چیز آن است که به اصلیت و حقیقت آن چیز (طبیعت آن) ویاغایهٔ آن استمساك نمائیم. (خود را بشناس!) این جمله روح اخلاق است واین جمله چنین معنی میدهد که انسان باید که اساس فعالیت خودرا بر ادراك حقیقی غایهٔ زندگی خود بگذارد. همه بدی هـا در حقیقت اجباری هستند که جهل آنها را تحمیل میکنند ویا سوء تفهم انسان است کـه معنی خوب حقیقی را نشناخته است، ندانستن خیر رسوائی است، واگریك آدم خیررا نمی داند (وسقراط خودرا هم ازینها که نمیدانند می شمارد) اولا اقل میتواند که خودرا جداً وقف جستجوی ذرایع کوشش آموختن آن کند. اگر اوهوشیار نیست (یك سو فسطائی است) او میتواند لا اقل یك دوستدار حکمت (یك فیلسوف) شود و تا وقتیکه او تحصیل علم میکند باید بهمسئولیت های حیات مدنیء خود وفا کیش باشد.

(٤) مکاتب اولی فکر علم الاخلاقی : چـار مکتب فلسفی متمایزی که اصل وار تباط نزدیك خود را بهحلقهٔ میرساند که سقراط درآن حلقه درس میداد، عبارتاست از (۱) مکتب میگاری Migarian (۲) فلاطونی (۳) کلبی (٤) قیروانی .

اثر عمیق تعلیمات سقراطدرهمهٔ این مکاتب بااینکه اختلافات زیادیموجب جدائی شان شدهاست بوضاحتموجوداست ، همهٔ اینهادراثر تعلیم سقراطباین عقیدهاند که مهمترین دارائی انسان علم وحکمت است وباز بسیار مهمترین علوم علماست بهخیر . اعضائی که درین حلقه بیشتر فلسفی بودند عبارت از جمعیتی است که زیر قیادت اقلیدس میگاری Euclid of Migara بوجود آمده و آنها (خیر را هنوز یك موضوع غیر مکشوف میدانستند وآنرا با اسرار پنهان کائنات همراز می شمردند وباین طور ازعلم اخلاق بطرف مابعد الطبیعه سیر میکردند ودرالمام بزرگی که بهانتقاد وجدل داشتند اخیراً روی همرفته مکتب ایشان شکل جدلیوسوفسطائی گرفت .

(٥) فلاطون : (دراطراف ٤٢۷ـ۳٤۷ ق م) بسیار مشکلاست کهانسان بتواندبین سقراط وفلاطون فرقی قایل شود .حقیقت ایناست کهعنصر اخلاق هیولائی را مانند سقراط وصورتی رامانند فلاطون لازمداشت ، طوریکهمکتب اخلاقسرمدرسی رامانند اول الذکر ومنشئی رامانند ثانی الذکر ایجاب میکرد .ظلماست که کسی این دو نفر را از هم جدا میکند، زیرا این جدائی چیزیاست کهازعظمت وجلال ایشانمی کاهد.طوریکهعمل سقراط سرمشق یگانهعلم اخلاقاست قلم فلاطون هم یگانه سرمایهایست که ادبواخلاقداشته است . خدا میخواست پایگاه اخلاق بلند شود که عمل سقراط وقلم فلاطون باهم اتحاد عمل نموده واساس علم ومکارم اخلاق را گذاشتند وبعدازآن فکر منطقی و کوشش های تجربی ارسطو بعضی پیرایههارا برآن صحایف افزود تا سزاوار آن شد که از الهامات اسلامدرشیرازهٔ تکمیل درآید وبختم ،خاتم النبیین مزین شود.

شاه راه حقیقی اخلاق همین است کهسقراط آنرا نقشه کرده وفلاطون آنراهموار نموده وهم ارسطو آنرا تااندازهٔ معقول رها نکرده وبر آن ساختمانهای علمی ومنطقی که شایان این چنین شاه راه است افزوده است .

زیراطوریکه سپینوزا میگفت: اخلاق بسه صورت جلوه نموده یکی طریقهٔ مسیح وبوداست که مقابل هرطور رفتاری باید بەملایمت وصفح و اعراض متقابله شود ویکی هم طریقهٔ نیتچه وماکیاولی است که باید قوت رابروی هرکس کشید وبهرجا از اقتدار کار گرفت. سوم هم طریقهٔ سقراط وفلاطون وارسطواست که نباید از صفح مطلق ونه هم ازقوت صرف کار گرفت وبلکه باید عقل رادرین باره مورد مشوره قرار داد وموازنه بین صفح و قوه را برحسب ظروف وحالات واشخاص واعمال قرار داد' این است طریقهٔ عقل وهم اینست طریق حق وهم بالآخره این است طریق وحی و الهام که دین خدا یعنی اسلام از بدو تا ختام ازوقت حضرت ابراهیم (ع) تازمان حضرت خاتم المرسلین ص مارا بهمین طریق مامور ساخته است.

طریق حق وراه مستقیم همین است. وهرفکری که ازین راه بیرون باشد باندازهٔ انحراف خود سو فسطائی است. این راهی است که به علویت وبزرگی و کمال دعوت میکند وانسان رابه سرمنزلی هدایت میکند که شایستهٔ مقام اواست. راهی است که عملی است وسقراط آنرا به بشاشت عملی نموده وهرمردجوانمرد میتواند که آنرا عملی کند.

پس هرچه که دربارهٔ فلاطون گفته میشود دربارهٔ سقراط است و ظلم است که این دونفر را از همدیگر جدا کنیم. وچون فلاطون هرچه میگویداززبان سقراط میگوید ما هم بایدآنرا زبان سقراط بدانیم وچون سقراط را اززبان اوشنیده وازقلم اودانسته ایم کنون ما نیز فلاطون میگوئیم وسقراط می شناسیم.

هیچکس ازعلمای اخلاق وجدان انسان را بهتر از فلاطون نفهمیده است ولو که فلاطون وجدان را باسم حقیقی آن یاد نکرده وحتی بین آن وعقل تمیزی هم نگذاشته است وبااین هم هیچکس بهتر ازو وصف وتعریف آنرا نکرده است' زیرا اولین نصیحت حکیمانهٔ فلاطون برای انسان این است که نفس خودرا به نفس خود بشناسد. این مبدء اساس علم واساس همه فضیلت‌ها است که اسلام ازآن هم قدمی فراتر گذاشته وآن را اساس اولین معرفت خدا ودنیای مابعد الطبیعه شناخته است. سقراط در اواخر حیات خود: «فخر میکرد که او همیشه برمبدء دلفوس رفتار دارد» و ازین بود که به علم آفاق الماسی نداشت وهمه توجه آن به علم انفس بود' وهمیشه درنفس خود ودرامور انسانی فکر میکرد. همیشه

درفکر این بود که : « آیا انسان حقیقتاً زشت‌تر ودرنده‌تر است از تیفون (۱) ویااینکه موجودی است حلیم وبسیط که به صبغهٔ شرافت وقدسیت مصبوغ است » .

فلاطون عقیده داشت که انسان یك مبدء خیر ویك هیکل نیکوئی‌را درنهاد دارد وپیش ازین هم در وجود سابقهٔ (۲) ماموجود بوده ، وشرچیزی‌است که از ترکیب ثانوی ما پیداشده‌است ، که بهرحال حکمی که بر خیر وشر می کنیم ازین نقطه است که هر دو را در وجود خود می یابیم وهردو از ما چیز خارجی نیست . پس در حقیقت حکم ما به خیر وشر دراثر حقیقتی است که درخود ما موجود است ، وما درحقیقت برخود حکم میکنیم وهیچ التفاتی نداریم که‌چه نتیجهٔ مادی ازیکی ازین دو چیز از قبیل مجد و حقارت ، ثواب وعقاب بدست ما می آید . که ما درین باره نباید نه بظاهر ونه‌هم بآراء دیگران التفاتی کنیم بلکه باید « دیده شود که‌خیر وشردرذات وخاصیت خصوصی خود درنفسی که حاوی آن‌ها است چه‌چیز است » وهر وقت که انسان نفس خودرا باینطریق مراقبت کندمیداند که : « طبع او دارای دوجزء است یکی حیوانی ووحشی ودیگرش برعکس آن انیس وانسانی وبلکه روحانی است . و جزء اول الذکر دیگر کاری ندارد الا اینکه بجزء ثانی که آنرا ریاضت میدهد ومهذب میسازد پیروی و خضوع کند (۳) »

فلاطون برای اینکه موقع حقیقی این‌هردو جزء را بخوبی معلوم کند و از علم النفس راهی به‌ما بعدالطبیعه وهمراه دیگری به‌علم الاجتماع پیدا نماید میگوید : « باید ما تصور کنیم که‌هر کدام ما مانند دستگاه زندهٔ میباشیم که‌از کارخانهٔ خدائی برآمده ایم شهواتی که بما محسوس است هر کدام مانند طناب‌ها ورشته‌ها مارا جانب خود می کشانند وبه حرکات مختلف ومتعاکس خود ، مارا به اعمال متضادی سوق میدهد واین جاست که فرق واضحی رابین رذیلت وفضیلت طرح میکند وحس سلیم مارا باین حقیقت رهبری میکند که‌ما باید وظیفهٔ خودرا اینطور بشناسیم که بدون‌ازیك رشته برشته‌های دیگر پیروی نکنیم

---

(۱) یکی از آلهه‌مصر که آنرا مصدر همه شرارت ها میدانسته اند . (۲) این نظریه بر اساس تناسخ نیست بلکه براساس نظریهٔ مثل (اعیان ثابته) وهم برشالودهٔ عقیده «الست» است .

(۳) فلاطون :- فیدروس ص ۹۰ و ۵۱ فیدو- ص ۲۲۰ جمهوریت کتاب دوم ص ۸۳ و ۸۵ و کتاب ۹ ص ۲۲۷ و ۲۳۰ . تیماوس ص ، ۲۳۵ (انتخاب وترجمه ازمقدمه بارتلمی سانتهلیر براخلاق ارسطو ترجمه احمد لطفی السید (مصری) .

وهمه توجه واقبال خود را تنها جانب آن رشته بیاوریم و بلکه بر شته های دیگر مقابله ومقاومه نمائیم. این رشته همان رشته زرین مقدس ورشتهٔ عقلی است که قانون عام ممالك واشخاص است. آری! حق این است که فرمان باید بدست عقل باشد، زیرا عقل محل حکمت است وعقل مکلف است که بر نفس قیمومت کند. پس برای انسان شایسته نیست که بجز صدای عقل بدیگر چیزی گوش دهد. زیرا صدای عقل راستین الهام خداوند است که به نفوس ماخطاب میکند و اگر انسان باین معتقد شود که نفس بواسطهٔ مهارت ویاثروت ویاجاه وسلطنت بلندی حاصل میکند ازین است که در وظیفهٔ خود که درراه تشریفات قدسی نفس خود دارد تقصیر ورزیده است و در اکرام نفس خود فرو گذاشت کرده‌است زیرااکرام حقیقی نفس منحصر باین است که آنرا طوری عادت دهیم که فضیلت درآن نمو کند وآنرا از کبریا ولذات واز تنعم وتن آسائی که آنرا در مقابل احتمال مشقات ضروری ترسو میسازد، وهم آنرا ازجزع وخوف درمقابل مرگ، حمایت نمائیم وبلکه نیزآنرا از فریبنده گی‌های زیبائی نیزحمایه ووقایه کنیم، زیرا که نباید زیبائی‌را نیز بر «خیر» ترجیح دهیم، بلکه باید معتقد شد که هرچه در روی زمین وآنچه هم در شکم آن ازرز و گوهر است سزاوار آن نیست که همسنگ فضیلت شود واگر انسان باتمام قوای خود تمام تشبثات خودرا تنهابه «خیر» مبذول ومنحصر نمیکند دیگر این موجود قدسی نفس خودرا مورد عار واحتقار ساخته است.(۱)»

پس وظیفهٔ انسان این است که براه عقل راستین برود وبزرگترین خطا وسترگترین جهالت او این است که برعلم وحکمت وعقل «این سه آمر حقیقی خود» عصیان کند. نفس وقتیکه می بیند که احساسات واعمال آن متفق شده اندراحت و طمانینت وقوت حس میکند ومسرور میشود که دیگر به عمل ویافکری که درحق خداوند و یامردم عادلانه نباشد رجوع نکند. بلی! بزرگترین نبردی که درحیات‌ماست دربارهٔ این است که انسان درفکر آن شده است که فاضل شود ویا شریر (۲).

---

(۱) قوانین کتاب ا ص ٥٤ جمهوریت کتاب ٤ ص ٢٤٠ و کتاب ۹ ص ۲۳۲ تیماوس ص ۲۳٥ کریتیاس ص ۱۳٥ پروتاگوراس ص ٥۷ قوانین کتاب ٥ ص ۲٥٤ جمهوریت کتاب ۹ ص ۲۰۹ فیدوس ص ۲٦٦.

(۲) فلاطون. پروتاگوراس ص ۳۸ گورگیاس ص ۲٦۲ و ۳٦۷ قوانین کتاب ۳ ص ۱٦۷ و ۱٦٥ جمهوریت کتاب ۱۰ ص ۲٦٥.

هرشخص برای خود مرکزی دارد که خودش آنرا از دیگر مراکز شریفتر میداند ویا اینکه آمراو اورا باین مرکز واداشته‌است، پس واجب اواست که در آن مرکز ثبات ورزد وبه مخاطر وحتی بمرگ اعتنائی نکند وبدون از شرف دیگر نصب العینی نداشته باشد.

طوریکه سقراط درمقابل محاکمهٔ ملت آتینی ازمرکزخوددوری نگرفت وهمچنان درمیدان هم از آن مرکزی که فرماندهان عسکری اورا درآنجا قرار داده بودند گامی پس نگذاشت وآن مرکز رابشجاعت بی مثل خود حفظ نمود، ونیز در مرکزعلمی خود که درس فلسفه باشدهم به هیچ خطری ازخطرهای بزرگی که حیات اورا تهدیدمیکرد التفاتی نکرد وبلکه درمقابل قضاة هیچ بخاطر اونگذشت که ازمرگ بپرهیزد. و گردنی برای سوال عفو فرود آورد . حتی کلمه که موجب تحریك شفقت ایشان شود نگفت و قطرهٔ اشکی هم نریخت .خطری که درین وقت درنظر اوجلوه میکرد آن بود که عملی نکند که منافی شخص آزاد باشد، زیرا وظیفهٔ انسان درمقابل محاکم عیناً مانند وظیفهٔ او در صحنه جنگ است که‌اورا نمیگذارد که برای حفظ زنده گی به هرگونه وسیلهٔ ممکنه توسل جوید .پس طوریکه باید شخص محارب سلاح خودرا نیندازد و طلب امان نکند درمقابل باقی خطرها هم انسان نباید خودرا آنقدر پست (۱) بسازد که هر چیز بگوید وهر کار بکند .این بودخاتمه سقراط که‌بدون اینکه شرف خودرا از دست بدهد مرگی را که محکمه براوحکم نمود استقبال کرد وبلکه اتهام کننده گان خود را الی الابد محکوم بظلم وعار نمود.واین برحسب آن‌است که‌خود گفته بود:«هرچیز باید بر همان طریقهٔ احسن خود باشد» مهم این نیست که انسان زندگی کند بلکه مهم آنست که زندگی نیك نماید . وازین است که سقراط از معاونت و خدمت کریتون مخلص خود پهلو تهی کرد ونخواست که‌ازحبس بگریزد، زیرا میدانست که هرچه باشد بازهم مخالفت قوانین وطن‌است. وازین سبب نخواست که‌شررا به‌شر مقابله کند . زیرا بطوریکه انسان نباید موجب ومرتکب شر شود، نباید نیز که‌شررا به‌شردفع نماید.و اگر

(۱) فلاطون تقریظ سقراط ص ۹۰و۹۱و۱۱۴-

سوال شود که معنی عدل اینست که باید حق هر کس خواه خیراست وخواه شر، برایش داده شود، درست است. ولی نه درنزد مرد حکیم، زیرا که حکیم بهیچ صورت مرتکب شر نمیشود نه بطور مستقیم ونه هم بطریقهٔ غیر مستقیم.

سقراط گناه رامرض میداند که از جهل وهم گاهی ازضعف نشئت کرده که باید این مرض معالجه شود، وعلاج آنهم عبارت است از جزاء قانونی آن، پس شخص گنه کار نباید از کیفری که خواه ازطرف خداوندویاازطرف مردم میرسد پهلوتهی کند وبلکه بالعکس خوش باشد که این بلیه ولو که دردناك هم باشد گناه اورا کفاره می کند. عقاب نوعی است ازطب معنوی، و گناه کاری که میخواهد از گناه برکران شود مانند مریضی است که برای خلاصی ازمرض مهلك خودنزدطبیب میرود که صحت رااوپس براو اعاده کند ولو که به استعمال آتش و آهن باشد. سقراط میداند که مردم غالباً حاضر نیستند نزد چنین طبیب ویا قاضیء بروند وطلب علاج ویامحاکمه کنند، ولی قاضی یگانهٔ که قضاوت حقیقی می کند همانا خداوند احکم الحاکمین است که نزد حکم او آشکار وپنهان پوشیده نیست و کسی هم نمیتواند از حکم او سر کشی کند. پس اگر گناهی می کند ومی کوشد که خود را از داوری خلاص کند جای آنست که بروی باید گریست زیرا که از بدبختی خود، برجنایتی که گناه باشد جنایت بدتری را افزوده و کوشیده است که گناه خودرا بدون کفاره بگذارد، زیرا این کفاره و این مجازات است که بین او وبین نفس وبین فضیلت آشتی تولید می کند. (۱)

فلاطون برخلاف لذت عقیدهٔ مبرمی ندارد. وچیزیکه میخواهد این است که لذت دایم تابع عقل باشد تاعقل بتواند برین دوقوهٔ سرکش مراقبت کند ورنه لذتی که برحسب نسخه ومشورهٔ عقل باشد آنرا خوب مفید میداند و همیشه میگوید اگر فضیلت چیز قشنگی باشد ازشان آن چیزی کاسته نمیشود. وحتی که موازنهٔ لذت والم را همیشه نصب العین اعمال میسازد. وازطرف دیگر حسب نظریهٔ او لذت معنوی هم در مقوله لذت

---

(۱) فلاطون. کورگیاس ص، ۲۵۷ و ۲۸۱ و ۲۸٤ -

می آید. حاصل کلام اینکه فلاطون یك اخلاقی متقشف جامدی نبود که خیر و یا تکامل را یك طرفه و آنهم از طرف آسمانی و روحی صرف آن سنجیده و از پهلو های حیاتی و نفسی آن صرف نظر کند چنانچه خودش میگوید:

آری: وقتی که انسان اراده کند که از طفلی ذوق والتزام (۱) فضیلت را داشته باشد، طبیعی است که بخلاف کسیکه از مذهب خود ارتداد می کند، آنرا ترك نخواهد کرد، زیرا اینطور فضیلت اصل ثابتی در دل پیدا میکند. بلی این فضیلت برای ما در تمام مدت حیات لذایذ بسیار و رنج کمی تولید می کند. آیا کسی هست که بتواند در بارهٔ حقیقت فکر کند و آنگاه باز دیوانگی و ترس و افراط و مرض را بر عقل و شجاعت و اعتدال و صحت ترجیح دهد؟ آیا شخصی پیدا میشود که در قبال معرکه احوال انسانی بتواند که بعد از غور و دقت و سنجش جهات موازنه، باز هم از اینکه فضیلت از رذیلت دامان وسیعتری دارد مطلقاً انکار کند؟ فضیلت علاوه بر اینکه برای صاحبان خود نعمت های نفیسهٔ جاودان را حفظ می کند، برای ایشان مکافات رأی عامه را نیز کسب میکند و بر ایشان نثار می نماید. فضیلت، کسانیرا که آنرا باخلاص پذیرفته اند، هیچگاه فریب نمیدهد.

زیرا خداوند هیچگاه دور نمیشود از کسانیکه بامید تخلق باخلاق الله تاحد وسع خود مشق و تمرین کسب خیر میکنند. پس فضیلت چیزی است که حمایت خداوند آنرا کفالت میکند ولیکن در نظر مردم: آیا آنچه برای اشخاص خبیث و اشرار حاصل میشود مانند آن نیست که برای مسابقه کنندگانی که از مصدر حلقهٔ مسابقه بشدت می جهند و می دوند، ولی در مقطع آنطور نیستند. بدواً بسیار تیز و چالاك اند و اخیراً مانده و خسته شده و گوش ها را بین شانه ها فرو برده محروم می نشینند. ولی مبادزین حقیقی برزانت قصب السبق را ربوده تاج ظفر را برسر می نهند. آیا مردمان عدالت پیشه عموماً اینطور نیستند؟ (۲).

---

(۱) فلاطون. قوانین کتاب ۱ ص ۳۳ و ۵۳ جمهوریت کتاب ۹ ص ۲۰۰

(۲) فلاطون. قوانین کتاب ۵ ص ۲۶۷ و ۲۶۹ جمهوریت کتاب ۱۰ ص ۲۷۶ و ۲۷۷ و ۲۷۸

سقراط اینجا به پهلوی دیگر مبارزهٔ حیات نظر میکند و بعد از آن که دو طفل بوالهوس لذت والم را نزد پیر عقل بشاگردی می نشاند ویا این دو تا زیانهٔ حسی را از شانه فعل و عمل برمی دارد می بیند که حیات دارای یك پهلوی فعالی میگردد که بیشتر متحرك است؛ ولی سعی واقدام و شجاعت متحرك کافی نیست زیرا ممکن است این طور اقدام متحرك بواسطهٔ ظروف وحالات داخلی وخارجی ناکام شود که درین وقت یك شجاعت ساکن لازم است که درمقابل حملهٔ جهت مقابل، مقاومت و پایداری کند؛ انسان تنها باین موظف نیست که در میدان مجاهده پای بحلقوم لذائذ و آلام غیر معقول بگذارد و به طرف خیر اعلی (۱) ویامعیار کمال پویان شود، بلکه احیاناً میشود که ظروف، حالاتی تولید میکند که لذت معقول فرارمیکند. وآلام نسبتاً معقولی هجومی میکنند که ارکان موجودیت انسان را متزلزل میسازد، اینجا است که سقراط باین نقطه هم اشاره کرده میگوید: نباید حوادث حیات آنقدرها موجب هم وغم فوق العاده شود. عقل مارا رهبری میکند که حفظ بشاشت را حین مصائب، شیوهٔ خود بسازیم و انسان نباید نفس خود را به اندیشه‌هائی تسلیم کند که اورا به ناامیدی دچار سازد. زیرا انسان نمیداند که این حوادث درعلم وحکمت خداوند خیر میباشد ویا شر.

وازطرف دیگر انسان دریك صحنهٔ غمگین هیچ استفاده کرده نمیتواند و با لاخره غم والم درین مواقف بدون اینکه انسان را از آنچه باید بعمل آن مبادرت کند عایق شود، دیگر کاری نمیکند. پس مرد عاقل که دارای اخلاق راستین باشد اگر باومصیبتی ازقبیل فقدان فرزند یاضیاع چیزعزیزی برسد آنرا بطوری تحمل میکند که شایسته یك مرداست. این نیست که آن مرد عاقل، حس وشعور ندارد، بلکه این است که برای اندوه خود حدودی مقرر میکند «ازعقل خود استشاره میکند ونصیب بدخود را به بهترین وسائلی که سنجیده میتواند اصلاح وجبیره می نماید.»

اینطور شخص به صدمهٔ اول ازبین نمی‌رود که دست رابالای زخم گذاشته و وقت را به مانند اطفال بناله وفریاد ضایع کند بلکه میداند که راه بهتر این است که نفس خودرا

---

(۱) فلاطون جمهوریت کتاب ۱۰ ص ۲۷۸ و کتاب ۹ ص ۲۲٤ قوانین کتاب ۲ ص ۱۰۱

بسرعت ممکنه برعلاج زخم ریاضت و تربیه کند . وآن چیزی را که ساقط شده بردارد ونا قص شده را جبیره کند وبعوض اینکه تشاؤم کند تداوی نماید واین است بهترین چیزی که مردعاقل میتواند آنرا درمصائبی که باورسیده است عمل پیرا شود. (۱) »

وقتیکه انسان این عقاید صمیم وآسمانی سقراط وفلاطون رامیخواند می بیند فلسفه ایست که از الهام پشتی بانی یافته ، عقلی است که بنور خداوند راه میرود . علویت وشرافت وحقانیت فکر نمیتواند ازین معراج بلند تری راجستجو کند.

ولي این مکتب باتمام علویت و دقت وحقانیت خود نقصی که دارد این است که متأسفانه در بارهٔ حریت انسان قدری قصور نموده است . درین شبهٔ نیست که فلاطون تادرجهٔ بهحریت قایل است ولی آنرا کماهی واضح نساخته است. حریترا تااین اندازه مراعات میکند که حکایت میکند :هرنفس بتمام قوای خود برای خود قرینی اختیار میکند که میخواهد آنرا امین حیات خود سازد، ولی فضیلت برای خود خواجهٔ ندارد وهرکس که به تشریفات فضیلت میکوشد فضیلت با او میباشد . وکسیکه درآن تفریط کند اورا ترك میکند وخداوند ازهمه چیز بی نیاز است ونیز در « قوانین » میگوید: « خداوند درتصرف ارادهٔها اسبابی گذاشته است که صفات هر کدام بآن متعلق است » مگر بااین هم صدها مرتبه اینجا وآنجا میگوید که گناه بدون اراده صادر میشود هیچکس بمحض اختیار خود مرتکب شرنمیگردد. وقتیکه رذیلت غیر اختیاری باشد فضیلت هم باید همچنین باشد وانسان باید درعمل خیر همان قدر مجبور باشد که درعمل شر مجبور است وهیچ کدام از خیر وشر درأثر ارادهٔ فاعل خود بعمل نمی آید وباز درعین حال باتعجب زیاد می بینیم که هیچکس مانند فلاطون آنقدرها بهقضا وقدر قایل هم نیست، که این هم بارها بمشکلات مسائل ما وفلاطون می افزاید. بااینکه فلاطون رذیلت را بزرگ ترین شرها میداند باز هم هیچگاه عقیده کرده نمیتواند که انسان بتواند بهنفس خود ارادهٔ شر کند.

یعنی عقیدهٔ فلاطون این است که هروقت انسان بهشر روبرو میشود کاری است که بررغم ارادهٔ اوشده است وبرین اساس است که سقراط مقننین راملامت میکند که درقوانین

---

(۱) فلاطون جمهوریت ك۱۰ ص۲۵۵ و۲۵۶ و۲۵۷-

جنائی خود جرائم را بدو تقسیم نموده اند: جرائم عمد و جرائم خطاء ومیخواهد این تقسیم را که در نظر او عامی ومبتذل است به تقسیم بهتری تبدیل کند، زیرا که او جمیع گناهان را به تاثیر غضب ولذت وجهل نسبت میدهد وبرای اینکه مسئولیت را از ما رفع سازد میگوید که علت این تاثیر بد از استعداد مخصوص جسم ویا سوء تربیت است. (۱)

پروتاگوراس (سوفسطائی معروف) باسقراط مناظرهٔ داشت که غلبه به پروتاگوراس بود وسقراط به دلائل قاطعهٔ حریف خود تسلیم نشد وبلکه بر خلاف بدهیات چنین اصرار کرد که چون فضیلت بواسطه اینکه مانند رذیلت غیر اختیاری است از آن رو ممکن نیست که آنرا تعلیم بدهیم. پروتاگوراس برأی عامه استمساك نموده گفت ذوق عام، رذیلت را ملامت میکند وحقیر می پندارد ومردم را بر آن عقوبت میکند واین از آن است که رأی عامه برین است که جانی در ارتکاب شر مختار است وخودش بار تکاب عمل خود، خود را به پیشگاه عدالت و کیفر کردار خود می اندازد. بلی! بعضی از عیوب موجود است که مردم آنرا به طبیعت وتصادف نسبت میدهند وبر فاعل وعامل این عیوب طعن ومجازاتی وارد نمیکنند زیرا که اینها را اعمال اختیاری نمیدانند. پروتاگوراس دوام داده و گفت دربارهٔ آن خیر هائی که انسان قدرت آنرا دارد تا آنها را عملی کند ویا مشق نماید ویا بیاموزد، دیده میشود که مردم کسانیرا که ازین خیرها بهره نگرفته اند ملامت میکنند ونیز کسانیرا که به کسب رذایل مبادرت نموده اند هنوز به پیمانهٔ بیشتری وبه شدت مورد نفرین قرار میدهند؛ وباز پروتاگوراس به تربیه تشبث نموده و گفت که رأی عامه درین است که باید اطفال تربیه شوند وازین است که تربیه بحال ایشان مفید است. ولی سقراط بازهم باین دلیل ها مقاومت میکرد تا اینکه مناظره اختتام یافت وسقراط بدون اینکه از فکر خود منصرف شود محض برعایت آداب مجلس ترددی در فکر خود نشان داد.

سقراط درین جا تناقض خیلی روشن وواضحی دارد، از یك طرف میگوید که: ممکن نیست فضیلت تعلیم داده شود وازطرف دیگر میگوید که: فضیلت بدون علم چیز دیگری

---

(۱) فلاطون جمهوریت کتاب ۱۰ ص ۲۸۹ قوانین کتاب ۱۰ ص ۲۶۵ پروتاگوراس ص ۸۷، ۱۱۷ مینو ص ۱۵۹ و ۱۶۲ قوانین کتاب ۹ ص ۱۶۲ و ۱۶۵ تیماوس ص ۲۳۲ گورگیاس ص ۲۶۹.

نیست، باین معنی که انسان وقتی که به خیر معرفت پیدا کرد کافی است که آنرا در عمل بیاورد، پس وقتیکه فضیلت علم شد باز چطور ممکن است که قابل تعلیم نباشد؟ اگرچه این عقیدهٔ فلاطون ذاتا خیلی عالی وخیلی ها شریف است، زیرا فلاطون در عین حا لیکه شخص گنه گار را ملامت می کند وحتی وقتیکه شدیدترین عقوبات را بر او تحمیل کردن میخواهد، بازهم براوشفقت بسیارعمیقی هم دارد وازشفای او ناامیدنیست. فلاطون بداعیهٔ شفقت مفرط خود، خودرا باین قانع و متسلی می‌سازد که این مرد گناه گار بررغم ارادهٔ خود بگناه افتاده است. وازطرف دیگر، فلاطون نسبت به طبیعت انسانی فکر بلند وخوش بینی مفرطی دارد، بحدی که نمیتواند تصور کند که این اشرف مخلوقات مستعد آن باشد که عمداً مرتکب شر شود، چه او انسان را فرزند علم و فضیلت می داند وهیچ تصور نمی کند که این عائلهٔ شریف میخواهد که اراد تاً به جهل ورذالت رشتهٔ خویشاوندی پیدا کند.

شکی نیست که این احساسات به نهایت قابل ستایش است ولی نباید انسان در آن افراط کند وبهتر این است که در نتائج آنها هم نظری بیندازد. اگر بگوئیم که گناه اختیاری نیست پس بهتر است بگوئیم که اصلا درحیات و کائنات گناهی نیست وهیچگاه خداوند آنرا نیافریده است. تاوقتیکه انسان درعمل خود اراده نکند هیچگاه از آن عمل مسئول شناخته نمیشود. وظلم صریح است که انسان را بجریمهٔ مأخوذ کنیم که در آن هیچ قصدی نداشته است ولو که آن جریمه ضرر و تخریبات بزرگی هم رسانده باشد زیرا عملی که بی‌قصد است درحقیقت بکسی نسبت داده نمیشود، که اگر کاری درمقابل این عمل بکنیم منتها اینقدر خواهد بود که شاید بآن اظهار اسف نمائیم و لی عقو بتی بآن متوجه ساخته نمیتوانیم، و از جانب دیگر باتعجب زیاد دیده می شود که فلاطون در قانون خود که در وضع آن سعی زیادی نموده است تعداد طویل و دقیقی از جرائم وعقوبات را به فهرست می کشد وباین نمی بیند که اگر اراده نباشد جرائمی هم نیست و باید طبعاً عقوباتی هم نباشد.

اگرچه فلاطون هم دور نرفته ومردم بدبختانه غالباً زیر تأثیر منفعت وشهوت میروند ونصیحت عقل را نمی‌شنوند، عقل همیشه عمل بدرا که انسان به ارتکاب آن اقدام میکند

نکوهش می کند ولیکن اراده گاهی عصیان را برطاعت ترجیح می دهد . پس انسان درحالیکه میتواند بمشورهٔ عقل از گناه پرهیز کند گاهی هم بزمام داری اراده ' خودرا در گناه می اندازد .

اما خوش بختانه این نظریهٔ خطرناك فلاطون از حدود خود بیرون نمی شود وسرایت آن به نتایج عملی نمی رسد . زیرا باوجودیکه فلاطون دربارهٔ حریت شك وتردید دارد و گمان میکند که رذیلت امر قسری است که اختیاری در آن نیست با این هم دیده میشود که فلاطون شدیدترین دشمن رذیلت است وقوی ترین وتلخ ترین دواهارا برای معالجهٔ آن تجویز می کند .

وحتی در کتاب قوانین گاهی سخن را بآن درجه قساوتی درحق رذیلت میرساند که از حدود هم تجاوز می کند و میگوید که سبق اصرار به رذیلت ایجاب کنندهٔ تشدید مجازات است . وباآنکه جهل را امر قسری میداند که به نظریه او انسان دران اختیاری ندارد باز هم آنطور مجازاتی برآن مقرر می کند که گوئی اینطور عمل اختیاری محض است .

وهمچنین فلاطون درین باره که میگوید: فضیلت علم است؛ نیز نظر بسیار حسابی ندارد . او میگوید که معرفت خیر ' کافی است ' که موجب عمل آن شود . ما هم تصدیق می کنیم که این کمال گمراهی است که انسان بداند که این کار شراست وعلم اومانع عمل او نشود . اگرچه متأسفانه این گمراهی بجدیت تمام و بکثرت زیاد واقع میشود . وهم این تنازع شدیدی که بین عقل وبین شهوت است امر مسلمی است . وچون فیلسوف باید که حق را بیشتر ازانسانیت دوست داشته باشد' باید واو که مع التأسف باشد باین انحطاط طبع انسانی اعتراف کند . پس گناهی که انسان بدام آن می افتد تنها ناشی ازین نیست که انسان درموازنه بین لذت حاضره وبین آلام آینده که بارها از آن بزرگتر است خطا رفته است'طوریکه سقراط عقیده دارد . ونه هم ازین است که عامل آن بطبع اشیاء جاهل بوده است . بلکه منشأ آن فساد اخلاق است که انسان در حالیکه خیروشر وقیمت هردو را میداند باز هم شررا برخیر ترجیح میدهد . شریر بر آنچه که از بدی

می کند جاهل نیست وبلکه٬ برعکس باینکه مرتکب رذیلت شده است٬ مباهی و شادان است.
شریر بزیان خود واقف است ولی بطرف این خسران بکمال اشتیاق میدود ویگانه سبب آن این است که عقل او درین میدان شکست خورده و این شکست سبب این عمل شده است. واگر این باشد که او باین عمل خود جاهل باشد٬ پس درآنوقت مجرم نیست ونزد مردم و نزدخداوند مسئول نخواهد بود. پس در ینصورت فضیلت وعلم یکی نیست و نه هم متماثل است. گاهی میشود که انسان بداند و عمل نکند و گاهی هم میشود که بضدعلم خودعمل کند. آیا این یك فکر بیجا نیست که کسی بگویددرین دنیاعلم عبارت ازعمل است. اگرفضیلت درواقع عبارت ازعلم باشد پس وظیفهٔ انسان این خواهد بود که تنهاعلم بیاموزد تافاضل باشد و اگراینطور باشدحیات اخلاقی بهسطح نظر وتامل تنزل خواهد کرد٬ وواجبات صریح عملی ازاین عالم رخت سفرخواهدبست وبجای آنها واجبات تصوری بمیان خواهد آمد٬ که قریحهٔ شخصی هرانسان بهرطوریکه بخواهد آنهارا ایجاد کند. این بود نقطهٔ کوچکی که ماآنرا در بارهٔ فلاطون وسقراط بزرگ یافتیم٬ زیرابزرگی آن دو شخص مارابه این کار وادار نمود٬ ولی ازطرف دیگر نبایدعظمت این سخن را نیز پوشید که ایشان این را از جملهٔ مبادی بسیار ضروری اخلاق می دانستند که برعلوجوهریت انسان تاکید بسیاری کنند وشاید تصور میکردند که روزی می آید که این یوسف مصر وجود را گاهی در چاه طبیعت بیالوژی طرح میکنند ویا آنرا در سر بازار منفعت ببهای اندکی میفروشند٬ خیر بهر حال کنون باید بمطلب باز گردیم وبه فضائلی که در مباحث فضیلت فلاطون مضمر است عطف توجه کنیم. فلاطون میگوید که: فضیلت بیك عمل فاضلانه متحقق شده نمیتواند. وبرای اینکه فضیلت حقیقی باشد لازم است که نتیجهٔ یك گذشتهٔ عملی طویل باشد. فلاطون فضیلت را (توافق عادت وعقل) میگوید ونیز فلاطون فضیلت را نوعی از وسط میشناسد ومیگوید که مامون ترین راهی که طبع انسانی٬ طوریکه هست٬ به آن سلوك میکند آن راهی است که از نهایات دور باشد. فلاطون نظریهٔ اعتدال را باوج آن

رسانده ومی گوید که اعتدال تنها ضمان دار فضیلت فرد نیست، بلکه ضمان دار فضیلت مملکت نیزهست زیرا مملکت هرچند قوی ودارای اصول متعددی باشد بازهم به همان مبادی زندگی میکند که افراد بآن زندگی مینمایند، مثلاً حس طمع بمملکت همان کاریرا میکند که بفرد کرده است، اعتدال طوریکه برای افرادی که میخواهند مسعود باشند لازم است برای ملل نیز بهمان اندازه دارای لزوم است، اگرخواهان سعادت باشند؛ واگر مقنن درمبدأ اساسی نظام حکومت که به او صلاحیت داده است ازاندازهٔ لازم تجاوز میکند گویا ازراه بیرون شده است. (۱)

اینجا فلاطون بهمان اسلوب مخصوص وشیوائی که دارد میخواهد از همین کلمه فضیلت دنیای اجتماعی آنرانیز اختراع کندوفضیلت اجتماعی را باعدل اجتماعی توأم بمیان آرد.

فضیلت که درسایهٔعدل ورعایت می‌شگفد، عبارت است ازرابطهٔحقیقی جمعیت های انسانی.ووقتیکه رشته های گوناگونی که افراد را بهم ربط می دهد گسیخته شود در آن‌وقت حال جمعیتی که افراد آنرا تشکیل داده است چه خواهد شد.؟ و علاقه ذات البینی مخلوقات ناطقه بکجا خواهد انجامید اگر فضیلت اساس آن‌علاقه نباشد؟ زیرا دوستی پایدارممکن نیست، الابین مردم اخیار، وفضیلت که شرط سعادت فردی است بهمان اندازه موجب سعادت جمعیت نیزهست.اشرار نمیتوانند که بیك مدت‌زیاد گردهم جمع شوند، زیرا اگر منفعت، زمانی ایشان را بهم نزدیك میکند باز هم همین منفعت موجب آن میشود که ازهم دور شوند؛ وبلکه منفعتی که رذیلت مساعد آنست (ورذیلت که از منفعت هم فانی ترأست) ایشانرا بهم می آویزد.

وجمعیتیکه‌درآن بدون اشرار دیگر چیزی نیست نمیتواند که مدتی‌دوام کند اینکه پیشینیان گفته اند «کبوتر با کبوتر بازبا باز» نیم آن راست است که نیك مرد نیك مرد را دوست میدارد؛ ولی مرد شریر اینطور نیست، زیرا او نمیتواند دوست حقیقی داشته باشد، نه بانیك مرد ونه‌هم باماننده خود مرد شریر؛ وچون مرد شریر بی‌ثبات ودایماً

---

(۱) فلاطون جمهوریت کتاب ۱۰ ص۲۹۲ قوانین کتاب ۳ص ۱۹۹

در تغیر است وحتی با نفس خود هم وفاق ندارد، ممکن نیست که بدیگری مانند ویا وفاقی داشته باشد؛ ویا آ نرا دوست داشته بتواند؛ وهروقت شریر بمانند خود نزدیك شود وباو شریك گردد (۱) حتماً دشمن او میشود، زیرا ممکن نیست براو تجاوز نکند وآیا ممکن است که متجاوز ومتجاوز علیه بتوانند که دوست همدیگر بمانند؟.

و برعکس این، فضیلت طبعاً در اهالیٔکه در دوستی فضیلت بهم مساوی اند ایجاد دوستی و همدردی متبادل میکند ودر مملکت ضمان دار امن وراحت می گردد، اهالی مملکت طبعاً با هم ارتباطی دارند زیرا تماماً برخیری که آنرا درطول حیات خودوظیفهٔ مقدس خودفرض کرده‌اند میکوشند، ولی قلب کریم به این رعایتیکه طبعاً آنرا جانب اشخاصیکه در خیر مانند اویند نگه میدارد، اکتفا نکرده و فضیلت خواه مخواه اورا بااحساسات عالیتر و شریفتری ازین نیز الهام میکند، یعنی چون او وظیفه خود رابا ین منحصر نمیداند که تنها با اخیار معامله کند، بلکه اینراهم جزء واجبات خود میشمارد که بااشرار هم زندگی کند؛ وچون ممکن نیست که مرتکب شرشود لاجرم باد شمنان خودهم مرتکب شر نمیشود، طوریکه بادوستان خود نمیشد. زیرا اومی داند که بدی نمودن بااشرار اینست که به شرارت ایشان می‌افزاید. بطوریکه سایس احمق یابوی سرکش را می‌زند وبه این وسیله آنرا شریرتر میسازد، بحدیکه شاید بعد ازین قابل رام شدن نیز نشود؛ وبدی کردن حتی با اشرار قاعدهٔ است که تنها ظلمه ومجانین ومستبدین آنرا کار فرما میشوند، مرد حکیم بر عکس این به شریر توسط عمل خیر ناصحانه لطف می کند ولااقل نمونهٔ نیکی را از عدالت خود به او نشان‌میدهد. شریر مستحق ترین شخصی است بهمدردی ولطف، زیرا که اومریض است و مرض بهجزء مهم‌ونفیس نفس اوراه یافته‌است. آری! بعضی ازدلها بفساد آنقدر مبالغه کرده‌اند که شفای آنها ممکن نیست ور ذیلت درایشان موقعی‌اشغال نموده که معالجهٔ آن محال‌است، ولی خوشبختانه اینطور اشخاص بسیار نیستند، امااکثر اشرار که در شفای‌ایشان امیدی است بهتر است که در حق ایشان از خشم جلوگیری کنیم وایشان رابآن عقوبات نهائی نگیریم که ماورای آن

---

(۱) فلاطون پروتاگوراس ص۳۸ لیزیس ص۵۹ فیدروس ص۶۸

دوای دیگری نباشد الا اینکه ازقبول دواء ابا کنند.

حقیقت اینست که دوستی وشفقت برانسانیت ومخصوصاً براهل وطن بیشتر ازان ممکن نیست که سقراط بمردم آتن میپروراند، و آنرا عملاً اثبات میکرد، مثلا در وقتیکه مردم آتن به او گفتند که اگر در آینده ازین فلسفه ها ودعوی های متجاوزانه خود، صرف نظر کنی، ترا برائت خواهیم داد وحکم (انیتوس) را در بارهٔ تورد میکنیم، ولی سقراط را هیچ کس ازین حق گوئی او باز داشته نمیتوانند الا آن همدردی که او بامردم دارد، زیرا او تصور میکند که اگر درین وقت بحرانی چیزی بگویم حتمی است که ایشان انکار میکنند وحتی به حیات مردی که بخداوند دعوت میکنند تجاوز مینمایند و به سخط خداوند گرفتار میشوند. پس او مردی بود که از محکومیت به مرگ، هراسی نداشت وتنها ازین میترسید که هموطنان او عاصی ومورد سخط خداوند نشوند و ازین است که بجواب آن پیشنهاد ایشان میگوید:

« ای اهل آتن! من بشما احترام دارم وشما را دوست دارم، ولی اطاعت بخداوند دارم نه بشما، وتا وقتیکه نفسهای من درسینه من رفت وآمد کند وتا وقتیکه اندك توانی داشته باشم، تاآنوقت دائم شما را بیم خواهم داد ونصیحت خود را بشما خواهم گفت و هر کسی را که ببینم، بهمین زبانیکه دارم وشما دیده‌اید، اورا بحق دعوت خواهم نمود. واگر من درین ساعت ازین وظیفه خود جلو گیری کنم، ازین نخواهد بود که من از حیات خود میترسم، طوریکه شاید بعضیها تصور کنند، بلکه ازین است که بر شما ترس دارم که مبادا بواسطهٔ حکمی که برمن کنید با خدای خود جنگیده باشید. »

این است طریقهٔ انسانیت واین است فطرت خداوندی که ازپدرمهربانتر است وفرزندان بشر را برادرساخته وحقوق وطنی این برادری را بیشتر تائید کرده است، پس باید هر برادر بابرادر خود خیر رسان باشد و بهترین خیرها فضیلت خدا پرستی است واین فطرتی است که بهمه دلهای پاك انعکاس میکند. (۱)

---

(۱) فلاطون تقریظ سقراط. ص ۹۳ و ۹۵ .

پس دین خدا دین فطرت است و فطرت خداوند سرمدی «یعنی ازلی و ابدی» است و فطرت خدا بهر دل پاکی الهام شدنی است، زیرا دل بشر بخداوند خود راهی دارد و هر وقت که صدائی از اعماق صمیم و خالص ضمیر بشر بیرون میشود، طبیعی است که، الهام خداوند است. وچون خداوند شارعی است که اطاعت شرع او برما واجب است ونیز علاقه بین خدا وانسان رشتۀ محکم قدسی است که همیشه بوده است وخواهد بود. «پس هیچ کس نمیتواند که از آن بگریزد ولو که آنقدر کوچك شود که درجوف زمین درآمده بتواند ویا آنقدر بزرگ گردد که در بین آسمان عروج کرده بتواند» و ازین هم مشکل تر است که کسي بتواند بر خدای سر کشی کند ویا خودرا ازین نظام ثابتی که خداوند آنرا گذاشته است واحترام آن سنت خودرا همیشه برما واجب ساخته است، بیرون کند. پس ناسپاسی است که انسان به عنایت وقیمومت خداوندی معتقد نباشد، زیرا که معنی آن این است که ممکن است عنایت خداوند لحظۀ انسان را ترك کند وآنرا دستخوش هرج ومرج طبیعی و اخلاقی بسازد. بهترین القاب انسان این است که روح خدا در او دمیده شده وخداوند آدم را بر صورت خود خلق نموده است. پس هرچه که داریم از فیض احسان اواست واستطاعت آنرا نداریم که حق نعمت های اورا به هیچصورت وبه هیچ قربانی وعبادات مستمره ادا کنیم، خداوند قوت ما است. واگر خدای نمی بود ما چیزی نمی بودیم. خداوند - طوریکه در صحف اولای بشریت است - اول وآخر تمام موجودات است، اودر حالی که بر عالم احاطه دارد و برخط مستقیم سنت خود سیر می کند. وعدل خداوند که از منحرفین این سنت انتقام می گیرد همیشه این سنت را تعقیب مینماید.

پس هر کس که میخواهد سعید باشد باید به این عدل الهی مستمسك شود وبه اثر آن به تواضع و خضوع سیر کند. ولی کسیکه از کبر پرباد میشود ودل را به آتش شهوات تسلیم میکند و گمان می کند که ازپروردگار وهادی خود بینیاز است. خداوند نیز او را بنفس خودش مؤکل میکند وبزودی قضیه به پیشگاه عدل خداوند محول میشود وکار او به آنجا میکشد که خودش وخاندانش ونیز وطنش درورطۀ هلاك فرورود. (۱)

وقتیکه نظام ثابت اشیاء اینست ووقتیکه همه اشیاء برسنت خداوند سیرمی کنند

---

(۱) فلاطون. قوانین کتاب ۱۰ ص ۲۵۳ و۲۶۷ و کتاب ۷ ص ۳۹ و کتاب ٤ ص ۲۳۳ و۲۳۵

وهم وقتیکه ارادهٔ خداوند مقیاس سیروسلوك تمام کائنات است، پس بما دیگرراهی نیست بجز اینکه خداوند را معیار راستین همه اشیاء بشناسیم و به تمام وسع خود بکوشیم که قرب خداوند را به تخلق باخلاق او تعالی حاصل نمائیم وتا بتوانیم خود را به آن مثل اعلای همه صفات کمال نزدیك کنیم. و کسیکه برین رشتهٔ خدائی استوار شد ویقین کرد که همیشه عنایت خداوند، اورا بمانند باقی دنیا حراست میکندوهم ضمیر او باینکه او نظام کلی وعمومی کائنات وسنت خداوندرا اطاعت می کندراضی گشت، پس چه چیز خواهد بود که در تمام عالم بتواند اینطور کس را بترساند ؟ وچطور ممکن خواهد بود که کسی بتواند دل خودرا ازایمان به این حقیقت روشن باز دارد، که مرد نیکو در حیات و هم در ماورای حیات خود هیچ ترسی ندارد و نه هم محزون میشود ؟ پس اگر در ین حیات باو پریشانی برسد، چطور میتواند که عقیدهٔ راسخ نکند که خداوند عین آن هبه ولطفی را که برای اخیار در برابر مصائب شان نموده است، برای او نیز خواهد نمود وبمانند ایشان حال اورا نیز بحالات بهتری تغییر خواهد داد. وعلاوه بران آن طور لذایذ معنوی و نعمتهای جاویدی را که کسب نموده اند موهبت هائی است که زایل نمیشود وتغییر نمی یابد والی الابد برایشان باقی میماند که انسان باید عمر خود را برینطور آمال وبر ینطور افکار سپری کند واین چیزهارا بخود ودیگران درهر زمان و مکان دروقت جد و هزل نصح و تلقین نماید. (۱)

اینست عقیدهٔ که میتواند ازثبات سقراط بمقابل مرگ نمایندگی کند واینست فلسفهٔ که نفس را آنطور تمرین میکند که بحیات دانش مندانه زندگی کند. و از جنون بدن گریزان باشد و اینست درس زندهٔ که انسان را در مقابل مرگ آماده میکند.

اخلاق سقراط دوجنبه داشت: جنبهٔ اعتقادی ونظری وجنبهٔ عملی. جنبهٔ اعتقادی ونظری آن عبارت است ازدلایل وبراهین واضحی که سقراط در بارهٔ سرمدیت روح بیان نموده است وفلاطون آنرا در « تراجیدی فیدو » قیدنموده است که آن اثریست

(۱) فلاطون. قوانین کتاب ٤ ص ۲۳٤ و کتاب ۱۰ ص ۲۵۳ و کتاب ٥ ص ۲٦٦

جداگانه وبا اینکه خیلی جذاب است که نه تنها جگرها را بریان می کند بلکه روح رابه التهاب می آورد. ولی جنبهٔ عملی آن چیزی است که کنون مورد بحث ما است. این چیزی است که باید سرمشق اخلاق باشد ولو که براهین آنهم سرمشق زرین ومقدسی است برای فلسفه و علم کلام . ولی این سر مشق اخلاقی است و سر مشق آسانی نیست. سالها باید بطلب حق شد تاحق نزد انسان حق الیقین شود . اینطور یك مرگ شریفانه استعدادی بکار دارد وآن استعداد عبارت است ازیك عمر شریفانه .

پس مرگ سقراط نتیجهٔ بود که مقدمات آن عبارت است از قضایای حیات سقراط زیرا ماباید عقیده کنیم که اعتصام بعدل ورحمت خداوند بهاین اندازه به انسان میسر نمیشود تا که درین دار دنیاء استحقاق آنرا به اعمال صالح بخود حاصل نکند. زیرا دلهای پاك اند که مستعد نور خدا ونه شده میتوانند. رذیلت ولو که قابل شفاء هم باشد بازهم بالاخره کافی است که نور حق را بپوشد' زیرا بهمان اندازه که حیات کنونی را تاریك می کند وازقیمت آن میکاهد 'بیشتر ازان پرده های تاریك بحیات آینده می افگند. فلاطون بروی این اساس چنین نظریه دارد که حیات آخرت بنفس عدالت منش دریك فانوسی ازنورانیت ظاهر میشود که راه را بنفس طوری روشن میکند که بتواند بطمانینت وسکنیت دران سلوك کند. حیات آخرت در نظر فلاطون اکمال و تتمهٔ حیات دنیا است ولی عوض آن نیست زیرا که انسان نباید ازآن بهرهٔ که خداوند درین حیات بهاو داده شکوه کند' این نعمتهائی که درین حیات ازان بهره اندوزمیشویم' بشرطیکه بدانیم که چطور میتوانیم ازانها فضیلت راکسب کنیم - نعمتهای است بس بزرگ. انسان حق ندارد ازمحظوظیت خود انکار کند. چیزیکه هست اینست که ازاین حظوظ خود نزدآن ذاتی که آنرا تقسیم و موهبت نموده است' حساب بدهد. این حسابرا درآخرت نزد آن قاضی میدهد که احکم الحاکمین است و بطوری حساب میدهد که ازهمه حجابهائی که در دنیا داشت و میتوانست با آن ها چشمهای اغیار را بپوشد عاری میگردد و همهٔ واقعات نفس الامری' خود بخود ظاهر میشود وقاضی برحق روح او را

علی‌الفور در محاسبه میگیرد و ان جا هیچ چیزی از خطاها پنهان نمی ماند (۱)

سقراط اولین فیلسوفی است که همیشه میخواهد صبغهٔ خدارا درطبع انسانی از راه استدلال اثبات کند. اوعقیده دارد که در بارهٔ هرچه که بحث میشود باید از بهترین حالت آن بحث نمود و همچنین در باره روح انسانی هم باید از بهترین وقدسی ترین حالت آن گفته‌گو شود. روح وقتی که به بدن ارتباط دارد در حالت انحطاط است. مثلاً کسانیکه (گالوکوس) دریانورد رادیدند خیلی مشکل بود که صورت اصلی او را که امواج دریا زیر ریشه‌هاو گیاه‌هاوریگ‌های دریا پوشانده ومشوه کرده بود بشناسند. همچنین روح هم باین صورت بنظر ما میرسد که هزار شهوت و هزار مرض آنرا مشوه کرده است. ولی آنجهتیکه بهترین حالات آن وحالت غیر مشوه آنست همان جهتی است که شوق و ذوق آن جانب حق است. وهمان جهت است که مورد بحث ما است وباید که ببینیم که بکدام خبرها ارتباط داردو با اینکه ماهیت آن روح خدائی، وسرمدی است بازهم در جستجوی کدام الفت است. وهم باید دیده شود که بعد ازانکه بداعیهٔ این شوق و ذوق شریف اززیر این موادی که آنرا در قعر دریا فشار داده است براید، بکدام مرجع میل میکنند و کدام وقت بکلیت خودباین مرجع می گراید. (۲)

نفس کدام وقت بحق متصل میشود ؟ آیا مخصوصاً دران وقت نیست که حقیقت اشیاء نزد اومتجلی میشود؟ آیا تفکر نفس دروقتی که ازدیدن مرئیات وشنیدن مسموعات وحس کردن آلام ولذائذ مضطرب نباشد وهم دروقتی که بقدر امکان ازعلاقهٔ بدن خلاص شود، آیا تیزتر وقوی‌تر و بهتر نمیشود؟ ومستقیماً بموجود حقیقی حی لایموت متوجه نمیگردد و باو نمیرسد؟ آیا نفس حکیم ازبدن نفرت ومباعدت نمیکنند ودوست ندارد که با خود تنها بماند؟ وآیا نفس حکیم است که «مثل» (معقولات کلی) راامانند مثال خیر ومثال جمال ومثال عدل ومثال بزرگی ومثال توانائی وبالجمله اصل جمیع اشیاء را درك میکنند؟ ویااینکه توسط بدن است که حقیقت واقعی این مثل درك میشود؟ آیا انسان در دانستن آنچه که معرفت آنرا اداره میکنند به اندازهٔ دقت وزیادت تفکر خود ترقی و پیشرفت نمیکنند؟.

---

(۱) فلاطون گورگیاس. ص ۴۰۵ (۲) فلاطون فیدوس ۲۷۷ جمهوریت کتاب ۱۰ ص ۲۷۳

مخصوصاً که نفس بواسطه شوقی که به حق دارد به عقلی که بی پایان است سخت مربوط است، ولی بواسطهٔ شوقی که به‌خیر دارد بآن عقل زیاده‌تر ارتباط میدارد، «مثال خیر» یگانه چیزی است که برچیز هائی که محل معرفت است نورحق را میرساند وهمین مثال خیر است که برای نفس که‌درصدد شناسائی‌اشیاء است، ملکهٔ معرفت راعطا می کند. گویا این مثال خیر اصل‌حق واساس علم‌است وجمال علم وحقانیت‌رامی‌افروزد، واین خود دلیلی است که مثال خیر ازین هر دو جداو ممتاز است واز هر دو در زیبائی خود بلند تر است وطوریکه خورشید درعالم مادی آن‌قابلیت راباشیاء میدهد که دیده میشوند و علاوه‌بر آن به‌اشیاء مذکور حیات و نمو وغذا نیز میر ساند ودرعین حال‌خورشید ازین چیزها ذاتاً متمایز است. کائنات معقوله‌نیزاز «خیر» نه‌تنها این‌استفاده رامیکنند که توسط آ ن قابل فهم میشوند بلکه اصل‌ووجود خودرا نیز ازآن کسب میکنند که «خیر» درقوت ومنزلت خود بار هابار ازآنها بلند تراست. ولی خداوند انسان رانه تنها به فهم خیر مستعد میسازد (خیر یکه عالم بدون آن معمای لا ینحلی خواهد ماند) بلکه او را به‌عمل خیرهم مستعد وهدایت کرده وازعظمت وقدرت خود بروفیضی‌نموده که خارج ازبیان است. عدل وباقی فضائل، فوائد ومنافع خودرا ازتحقیق معنی خیرمیگیرد. محبت‌خواه بشکل روشن وخواه بصورت تاریك خود منحصر است دراراده حصول برخیر. انسان میشود که دراختیار محبوب خود خطا میرود ولی همیشه درطلب محبوب‌خود ازین جهت سعی میکند که او را خیر میداند، زیرا که خیر بال های روح را تغذیه وتقویه می کند. باقی خیرهای خدائی امثال جمال وحق نیز مانند خیراند. وبه‌همین‌طور است قیاس ضدآن که‌عبارت ازشر وقبیح باشد که بالهای روح‌را ملوث‌میسازد وآنرا تباه‌میکند. انسان بچیزی رغبت میکند که آنرا خوب تصور میکند. خیر، قانون عالم وقانون عقل و نیزقانون ارادهٔ انسان ورکن سعادت اواست. اگرانسان عمل خیر نمیکند ازین است که آنرا نمی‌داند واگر آنرا بداند، همه غرایز قوی خودرا بان طرف معطوف میکند. کسانیکه سعادت را در لذت گرفته اند. وخیررا ازنظر انداخته اند خیلی بی راه رفته وسخافت عقل خود را ظاهر کرده‌اند، زیرا اگر اینطور باشد: «تصدیق این است که

اشتهای چارپایان درمعرفت قوی‌تر است از آن مقالاتیکه قریحهٔ فیلسوف املا میکند »
چیزیکه‌موجب کرامت حقیقی ما است اینست که از خیر پیروی کنیم وآن چیز را که
خیر نیست دراصلاح آن بکوشیم تا « خیر » شود. شد یدترین‌استعداد فطری که انسان دارد
اینست که ازشر پرهیزمی کندودنبال‌خیراعلی‌میرودوآنراپیروی‌می کندتاباآن برسد.(۱)
شاید میخنا نهٔ لذت ومغا زهٔ منفعت، برین‌حکمت خدا ئی بخندند زیرادو رنیست
که شهوت برعقل بخندد. ولذت، ومنفعت برخیر، ولی انسانی که میخواهدشائستهٔ بندهگی
خداباشد میداند که غایهٔ او چیست ؟ وخداوند به‌بندهٔ خود کدام طریق را الهام میکند .
« ما ریاحین آسمانیم نه‌خس و خاشاك زمین » این منفعت پرستان لذت‌جو، می گویند
که‌اساس علم ما بر تجربه است ولی تجربهٔ که می خواهد روح را بکشد وانسان را
در بیالوژی ویابکتریالوژی بین دام وددو جراثیم معاینه نماید .
این بود خیریکه فلاطون آنرا درخورحکیم میدانست ولی ماورای این خیر، خیرهای
دیگری‌هم‌هست که باقی مردم می‌توانند که‌خودرا‌باآن برسانندوازین است که فلاطون
باین خیرهانیز اشاره نموده میگوید که : درطبع بشری دومبدء مختلف موجود است که
بروابط پنهان باهم ارتباط دارد که یکی ازین دومبدء مارا بخداوند نزدیك میکند وباید
که برمبدء دیگری که ما را به‌سطح چارپایان تنزیل میدهد، سلطه داشته باشد . برای
انسان مباح است که ازسعادت ومجد خود تمتعی بگیرد وآنهم توسط دو صنف ازخیرها که
نباید بهم مخلوط گردد ورنه موجب هلاکت میشود . اول خیرهای خدائی نفس مانند
تبصر، اعتدال ، عدل وشجاعت که اجزاء فضیلت اند . دوم خیرهای بشری که آنهم بدون
شك خوب اند ولی‌نه به اندازهٔ‌خیرهای اول و عبارت اند از صحت جمال ، قوت‌وثروت .
مملکت نیزمانند فرد اگر خیرات طبقهٔ دوم را برطبقهٔ اول‌ترجیح دهد وبه‌ثروت وقوت
ملت بیشتر از فضیلت آن توجهی کنند ،نیزعرضهٔ هلاك‌خواهد گردید (۲) .

(۱) فلاطون. بنکویت (مائده) . ص۳۰٦ و۳۱۲و۳۱۸ فیدروس ص٤۹ فلیبوس (لذت) ص ٤۳۱ و ٤٦۹ . فیدوس ٢۰٦، ۲۸۱ جمهوریت کتاب٦ص٥٦ و کتاب۷ص۱۰۸ قوانین کتاب٥ص۲٥۸ –
(۲) فلاطون قوانین ص٥و۲٦٥ فلیبوس ص ٤٦۹ جمهوریت ص۹و۲۲۷ قوانین کتاب ۱ ص ۲۰ وکتاب ۲ ص۹۳ وکتاب٥ص۲۸۰و۲۹۲ و کتاب ۱۲ ص۳۸٦ جمهوریت کتاب ۲ص ٦٥ (ترجمه و انتخاب از مقدمه بارتلمی ساشهلر ترجمه احمدلطفی السید مصری .)

وفست های دورهٔ سقراط که باین کلمات می خندیدند تنها خودشان از بین رفتند. ولی میترسم سوفست های امروزه دنیا با رفتن خود دنیا را از بین ببرند، فلاطون میدانست که بشر جانب تکامل پویان است و این تکامل تکاثری دارد و آن تکاثر تزاحمی می آرد و تنها مثال خیر است که میتواند روی تکاثر را جانب تکامل دور دهد. او میدانست که اگر از یک طرف بشر را احتیاج بهم نزدیک میکند. منافع از طرف دیگر آنرا ازهم دور میسازد. وازین بود که میخواست منافع را درروشنی خیر بسنجد. او خبر نداشت که روزی می آید که بعضی ها منفعت را غایهٔ اخلاق و از طرف دیگر دام و دانهٔ دیموکراسی میسازند، وبندگان خداوندرا درین گمراهی جمع می کنند آیا ممکن نبود که انسان طوریکه فلاطون میخواست مردم را گردهستهٔ خیر جمع میکردند و اساس دیموکراسی را طرح می نمودند که برحسب نظریهٔ بنتام ابنای بشر را دور مرکز منفعت دعوت نمودند؟ آیا ممکن نبود که مدینهٔ فاضلهٔ فارابی را دربین چهار دیوار فضیلت بنا میکردند و فضیلت را مرکز دیموکراسی قرار میدادند نه منفعت را، واین مقر وپولی را که هر آن عرضهٔ بمبارد انتقام بشر و سزاوار سنگسار را با بیل سخط خداوند است بمیان نمی آوردند. منفعت بود که استعمار وباداری وخواجه گی بار آورد ودرنتیجه مناسبت ور قابت پیدا کرده وعالم رابخون کشید، وبالاخره این منفعتی که غایهٔ اخلاق شدا بود، عکس العمل کارش بآنجا کشید کهموضوع آنطورعقیدهٔ شد که نه تنهابردین خدا بلکه براخلاق وبرعلم وفلسفه وتهذیب بشر خاتمه‌دهد، ولاجرم چون غایهٔ حیوانی بود؛ کوشید که باز بشر رابهمان سطح حیوانی ارجاع کند.

چون مقراض منفعت راخواستند که بطور متناقض سوزن و صل بنامند طبیعی است که ازین منفعت مبادئی بروی کار آمد که رشته های دین، واخلاق، وعلم، وادب رآبه یکبار گی قطع کنند وا ین قافله وا پس سیر کنند تاو قتیکه غا یهٔ اخلاق بنتام وسپنسر بهم سر بخورند.

بشر را قیادت علم وفضیلت تااین سرزمین رهبری کرده بود، تا اینکه توانست تااین درجه باسرار طبیعت پی برد وتا این اندازه برطبیعت حکمرانی کند. ولی امروز قیادت این قافله بدست منفعت است وجائی می برد که مسیر وسرمنزل آخرین منفعت

است . و آن وقت عنقریب آمد نی است که عکس العمل های آن بروی کار آید ومنفعت شکل همه گانی رابگیرد وبشر بطمع منفعت، منفعت را بیازد، بطوریکه بطمع لذت، لذت رامی بازد، زیرا که در آن وقت منفعت بطور کلکتیو میشود وبشر شکل کلهٔ رامیگیرد که قسراً باید زیر حکم گله بانی باشد . که نه تنها منفعت رابیازد بلکه دیموکراسی را که محصول کوشش دیرین اواست نیز ازدست بدهد .

بلی درین شکی نیست که این عقیده چندروزی دستهٔ رابروی اقتدار بحرو بر آورد ولی همان دولت مستعجل بود که پیش خیمهٔ تباهی ایشان شده بود . طوریکه دزد راهم همین نظریهٔ منفعت شاید چند روزی دارای منفعت بسازدولی حتمی است که این مرغ بد بخت همیشه نمیتوانند این دانهٔ منحوس را بچیند وروزی می آید که بدام سر نوشت بدخود گرفتار شود .

پس حق آنست که سقراط وفلاطون گفته بود وادیان آسمانی هم آنرا تصدیق داده بود که باید بشر امروز بار دیگر به آن رجوع کنند و ازین سفسطهٔ ملمع امروزه صرف نظر نماید وباز یکبار دیگر بچشم انصاف باین جملهٔ زرین نظر بیندازد :

«... مملکت ها نیز مانند افراد اگر خیرات طبقهٔ دوم را بر خیرات طبقهٔ اول ترجیح دهند و به ثروت وقوت ملت، بیش از فضیلت توجهی کنند نیز عرضهٔ هلاك خواهند گردید .»

ما تااینجا فلاطون را در آئینهٔ دیدیم که فلاطون خودرا در آن میدید . فلاطون همیشه خودرا آئینهٔ سقراط معاینه میکند وبلکه خودش آئینهٔ سقراط است . این مرد حق شناس هرچه میگوید ازسقراط میگوید . ولی با اینکه این هردو فیلسوف اخلاقی بزرگ تماماً دریك فکرویك أیدیال اند بازهم دربعضی جهات خصوصیاتی دارند . که اینك مابه شرح نظریات مخصوص فلاطون می پردازیم :

(۱) دربارهٔ خیر که روح ویاطبع حقیقی انسانرا تشکیل میکند . فلاطون درأثر نفوذعقاید فلسفی که ازمنابع متعددی بدست آورده بودانسانرا عالم صغیر Microcosm میشناخت (یعنی نمونه کوچك عالم بزرگ) انسان بعقیدهٔ او ازعناصر مخصوص حقیقت ذاتی مکون ومرکب است وازین جهت ممکن

است که فقط بحیث نمایندهٔ را ستین حقیقت کائنات شناخته شود، و ازین رو بالاخره خیر انسان باعلت نهائی ویاخیر کلی وحدتی دارد، وباینطور فلاطون نسبت به سقراط خیلی دورتر رفته و گفته که «اخلاقیت بطبع خود وتنها برای طبع خود، نه تنها برای انسان بلکه از حقیقت مطلق ذاتی خود» که باین صورت با خلاق یك تعبیر فلسفی و بلکه رو حیاتی داده و اخلاق را در نظریات عمومی وعالی فلسفی جای داده است. وعلاوه برآن چون خیرنهائی کائنات را ازخدا میداند وآنرا (خیر نهائی را) مقصد حیاتی عالم خلق میشمارد، ازین روفلاطون اخلاق را مربوط به دین وهم مربوط به علاقهٔ انسان بعالم بالا میشناسد.

(۲) فلاطون حکومت را درشکل حقیقی وخاطر خواه آن، بحیث تجسم را ستین وسیمای جوهرحقیقی فرد میشناسد؛ وواقعاً مرد باین سیما یك مرد بسیار حقیقی تری است نسبت بآن مردی که فرد تنها است. وهمین جوهر حقیقی فرد است که در نظم و نسق حقیقی خود، ساختمان خیر نهائی را انعکاس و یا تصویر میکند. گویا فلاطون باین نظریات خود اخلاق را باز باسیاست (یعنی یك نظم اجتماعی خاطر خواه) ربط میدهد. فلاطون این حکومت را در کتاب جمهوریت خود، وبایك توجه بیشتری بطرف تفصیلات ممکنه، در کتاب نوامیس خود بصورت خاکه ترسیم می کند ومقصدی که ازین حکومت ایدیالی دارد این است که طریقهٔ اصلاح را بحکومت های معاصر خود معرفی کند نه اینکه بمانند مکتب کلبی وقیروانی بحکومت بیعلاقه گی نشان دهد.

(۳) فلاطون خیر را بحیث اینکه در طبیعت انسان قابل تطبیق است اینطور تصویر می کند و میگوید که: طبیعت انسان می کوشد که افراطات یك پهلو را یعنی لذت صرف، وفضیلت صرف را بهم وصل دهد، خیر عبارت است از تکمیل همه استعدادات، ملکات ویاوظایف طبیعت انسانی، تکمیل هرقوه از قوای انسانی همیشه با لذت لازمه آن قوه توأم است. اگر همه قوا بهم همدستان شوند وبصورت یك جمع منتظم زیر قانون تناسب واندازه درایند وبهر کدام آن‌ها موقع معین آن تشخیص شود، باینطریق که‌در فوق همه لذت ها دانش پاك ودر تحت همهٔ شان شهیه جای داده شود ودر بین‌این

هردو نهایت ' لذات حواس شریف (سمع و بصر) و همچنین آرزو های عالی مانند (آرزوی سربلندی وشرف) گنجانیده شود' آنگاه وظیفهٔ راستین وحقیقیء که هر کدام ازین قوا وملکات ایفا کنند' عبارت از فضیلت ؛ومحصول هر کدام اینها لذت خواهد بود که ترتیب لذات بهمدستی فضیلت خیر گفته می‌شود .

علم اخلاق فلاطون را می توانیم بحیث یك حرکت ممتد اومی از اصول سقراط بطرف علم اخلاق مکمل ومفصل ارسطو بشماریم' فقط این قدر هست که رنگ مابعدالطبیعه در تعلیمات فلاطون زیاد تر است که در فلسفهٔ ارسطو آنقدر هادیده نمی شود . وبلکه بعد ازمرگ فلاطون' رویهمرفته' این افکار از فلسفهٔ یونان رخت بر بسته ' و باز بعداز مدتی بطریق عجیبی در فلسفهٔ فلاطونی وفیثا غوری جدید عرض اندام نموده است .درقدم اولی که ما بتوانیم نظریات اخلاق فلاطون راازسقراط امتیازدهیم آن است که فلاطون در پروتاگوراس (Protagoras) خود کوشش جدی وبلکه تجربی می کند که موضوع آن علم را که او بهمراهی استادخود بحیث روح همه فضایل شناخته بود تعریف کند' فلاطون میگوید: اینطورعلم حقیقتاً اندازه وپیمانهٔ لذت والم است. ولی خوانندگان کتاب مذکور فلاطون نباید ازینکه فلاطون علم اخلاق راپیمانهٔ لذت گفته است تعجب کنند' چراکه این عقیده بصورت واضح وبرحسب اصول سقراط است که گفته است : « باید که هر کدام ازین سه مدلول معروف خیر: زیبا ' گوارا' وسودمند ؛ یك دیگر خودرا تعبیر کنند » این اصول رویهمرفته نزد فلاطون تاوقتی موجود بود که هنوز نهضت فکری خودرا که بواسطهٔ آن طریقهٔ سقراط را از سلوك انسانی بالا ببرد وبه نظام مابعدالطبیعه بکشاند 'تکمیل ننموده بود .شاید شروع نهضت اینطور باشد «سقراط می گوید :اگر علم ما به ماهیت عدالت برسد درانوقت خواهیم توانست که یك حساب ویا یك تعریفی از آن بکنیم » علم حقیقی باید که علم حقایق عمومی وشامل همه قضایای جزئی باشد که مدلولات عمومی خودرا بآنها تطبیق می کنیم وهم باید که این علم نسبت بباقی موضوع های فکری حقیقت کمتری نداشته باشد ' ارتباط مفهوم های عمومی (کلی) بامثال های خصوصی (جزئیات) چیزی است که در تمام کائنات طبیعی وسعت دارد 'وما محض بوسیلهٔ این دلالت ها واین مفهوم هااست که درین کائنات

فکر کرده می‌توانیم. علم حقیقی لاجرم باید علم کلی باشد که روابط آن تنها به جزئیات نبوده بلکه بآن ذاتیات وعرضیاتی باشد که جزئی از آنها نمایندگی میکنند. درنفس تصوری که ما از یك فردمی نمائیم و آنرا تحلیل میکنیم می‌یابیم که مجموعه ایست از آن ذاتیات وبلکه آن عرضیات. وبازعلاوه بر آن موضوع علم حقیقی باید چیزی باشد که حقیقتاً وجودداشته باشد واز آن سبب حقیقت کائنات باید دربین حقایق عمومی علم ویابعبارت دیگردر روابطعمومی آن جای گزین باشد. کنون میبینید که برحسب این اسلوب فلسفهٔ فلاطون بتمام کائنات وجود علاقه گرفته وچنین مفهوم میشود که موضوع نهائی تفکرات فلسفی او که (خیر باشد) زمینهٔ نهائی علم وجود شده است واینجا است که علم (علم خیر) با (علم وجود) یکجا جمع میشود ولی این کارچطور عملی میشود؟ شاید اگر باصل طریقهٔ سقراط که بامور انسانی تطبیق داده بود رجوع کنیم این مشکل رابه بهترین وجه حل کنیم. از آنجائی که همه فعالیت های عقلی برای بعضی غایات بعمل میاید فنون وصنایع انسانی هم طبعاً به اظهار غایه ویااستعمال آن‌ها معرفی میگردد، چنانچه درمعرفی نمودن ارتست هاومو ظفین مختلف، غایه شان هم بالضرور معلوم میشود که این اشخاص برای چه چیز وچه کاراند. درجمعیتی که براساس اصول سقراط منظم شده باشد هر انسان باید برای کاری باشد، روح زندگانی او باید عبارت ازین باشد که برای هر کاری که ساخته شده باید آنرا اجرا کند؛ که باز این اصول را میتوانیم که بتمام خطهٔ حیات وسعت بدهیم مثلاً چشمی که غایهٔ خودرا که دیدن باشد انجام ندهد روح چشم دران نیست. پس ما میتوانیم که باین طریق عموماً از (همه اعضاء وآلات) بوسیلهٔ اندازهٔ اجراء غایات آنها حرف بزنیم واگرهنوز ما این دائره راوسعت داده وتمام کائنات رابحیث یك عضویت، وبحیث یك نظم وترتیب وبحیث آلات وذرایعی فرض کنیم که بسوی غایه ویا غایه هائی متوجه اند آنوقت خواهیم فهمید که فلاطون این اشیا راازچه نقطه نظر دیده وچطور مفکوره های آنهارا درتناسبی که آن‌ها غایه های مخصوص خودرا که برای آن ها بوجود آمده بوند تعقیب میکنند، دانسته است. فلاطون بدین وسیله این گام وسیع تفکررا گذاشته وتصور نهائی علم

اخلاق را در تصور علم حقایق عالم کون توأم یافته است. حالا ببینیم که فلاطون جانب تفحصات عملی خود بچه وضعیت شروع میکند و نظریه او درباره حکمت، فضیلت، لذت، چیست وارتباط این ها به سعادت انسانی تا کدام درجه است ؟.

منشاء همه تفکرات فلاطون همانا نظریهٔ «خیر» سقراط است که عقیده داشت که باید حیات حقیقی عقل در شخص انسان (که انسان حقیقتاً به تناسب عقل خود انسان است) عبارت از ارزوی خیر باشد ولی فلاطون که می خواست فلسفه را از چهارراهی بازار به رواق مدرسه بیاورد می خواست خیر را در فکر مجرد یك دنیای حقیقی (دنیای مثل) بیابد که این دنیای ما دی بحیث سایه و نمونهٔ آن دنیا شناخته شود، که حیات بسیار عالی وحقیقی انسان درسرزمین اول قرار گیرد نه در دنیای ثانی، زیرا فلاطون می خواست که به خیر بالی از جذبه وپروازی ازشوق بدهد که بتواند باوج معرفت بال وپری بگشاید.

فلاطون این شوق مفرط را از آن میداند که روح درجستجوی چیزی است که روزی مالك آن بوده واز آن یك یاد گار نهفتهٔ دراو باقی مانده که بر حسب ظرفیت استعداد فطری او دارای قوت و کششی می باشد. وازین است که ما در آموختن حقایق مجرده کاری که میکنیم تنها این است که باز همان یاد گار های نهفتهٔ را بیاد میآوریم که در آئینهٔ آنها روح وحقیقت، وروح وخیر زانو بزانو می نشستند وپیش از آن که مرغ روح درزندان طبیعت وچهاردیوار بدن محبوس شود وطبع حقیقی او باحساسات وجذبات حیوانی مخلوط گردد، همدیگر را روی بروی میدیدند.

پس ما در طی منازل علمی وعرفانی خود کاری که میکنیم این است که از آن نیستان انس والفت خود یادمی کنیم وخاطرهٔ آن بهشت طمانینت را تازه می نمائیم.

ولی این فلسفه؛ فلسفهٔ فنا وفلسفهٔ عدم نیست که انسان تاازین عالم نرود ویاازخود برون نشود بآن حقایق رسیده نتواند، زیرا آن کسی که میتواند خیر را در روح مجرد آن تصور کند البته خواهد توانست که آنرا درحیات انسان نیز بشناسد واین ناممکن است که کسی چیزی بداند وآنرا در حیات شخص خود وهم در امور اجتماعی خود بکار انداخته نتواند که با ینطور ما مرد فیلسوف را با لضرور طوری که مرد خوب نظری

شناخته‌ایم مرد خوب عملی نیز میدانیم، وهمچنین اورا مرد خوب سیاسی نیز می شناسیم، بشرطیکه شرایط واوضاع برایش فضای اجرای عمل وسیاست را مهیا کند. ذاتیات عملی (خیر) در افکار آخرین فلاطون به تصورات اساسی او که راجع به کائنات دارد ارتباط و همراهی بسزائی میکند. بلی! فلاطون عقیده دارد که روح انسان درحال خوب وطبیعی خود باید نظم و ترتیب خود را بقیادت عقل حاصل کند. فلاطون درحالیکه اصول سقراط را بو فاء تمام حفظ میکند وعقیده دارد که عالی ترین فضیلت ازعلم به خیر جدانیست درعین حال در فکر این نیز میباشد که یك نوع فضیلت درجه دوم را نیز بشناسد که برای مردمی که فیلسوف نیستند بکار افتد. واضح است که اگر «خیر» چیزی باشد که زینهٔ نهائی همه اشیاء باشد بجزیك عدهٔ ممتازی که بدقت تربیه شده اند دیگران آنرا احراز کرده نخواهندتوانست؛ وباید همه فضایل بیك دستهٔ محدود بشر برسد، وآیا برای آن دستهٔ دلاور وعادل کشورچه خواهدرسید؟ ظاهر است که اشخاصیکه وظایف خودرا ایفامی کنند وبرخلاف تسویلات خوف وخواهش، مقاومت می نمایند، باید که مالك یك (رأی) صحیح «اگرچه مالك (علم) نباشند» دربارهٔ «خیر و شر» حیات انسانی شمرده شوند. مگر واز این رأی بایشان از کجا می آید: فلاطون بعضاً آنرا موهوب میداند وبرای انکشاف آن عادت وتمرین را لازم می‌شمرد، وازین سبب تعلیم وتربیه و نظم ونسق فضایل مدنی را (وحتی باید برای فیلسوف‌های آینده امثال اخلاقیون وادباء که در ایشان تربیه بدیعی نیز باامور مذکور یکجا پیش برده شود) از مهمات درجه اول می شناسد، که به عقیدهٔ او تنها ترتیبات وتهیه ذهنی وشعوری کفایت نمیکند. ازین است که فلاطون غرس علم کامل را در روحی که نصاب استعداد را تکمیل نکرده است ممکن نمیداند. ولی این استعداد عبارت ازچیست؟.

فلاطون در اینجا یك گام وسیعی را درتحلیل روحیاتی برداشته؛ تاثیر عقل را درایجاد نظم ونسق بین اجزاء مختلفهٔ روح باین طریق بیان میکند که: عناصر جذباتی وحسی را پیروعقل میسازد، واین عناصر غیر عقلی را نیز بدو حصه تقسیم میکند شهوی

وآتشی (غضبی) که بفکر فلاطون تفریق عملی این هااز همدیگر وهم از عقل توسط تجربۀ داخلی خود ماصورت گرفته میتواند.

باین طور تقسیمی که فلاطون روح را نموده است اساس اقسام چهار گانۀ (خیر) را که توسط وجدان عمومی اخلاقی یونان شناخته شده ودر دوره های اخیر بنام فضیلت های امامی معروف گردیده است میگذارد، چنانچه درین باره سابقاً نیز اشاره کردیم که ازین فضایل دو فضیلت که بسیار اساسی میباشد یکی حکمت Visdom است ودر بلندترین شکل خود فلسفه. ودوم آن عبارت است ازان طور فعالیت مطرد و منظم جمیع عناصر روح که فلاطون آنرا بحیث روح مقوم علاقات اجتماعی می‌شناسد، که مدلول این کلمه اساساً اجتماعی است وما میتوانیم که تلقی فلاطون را ازین مدلول بر اساس تشبیهی که بین فرد وجامعه نموده است شرح دهیم. در هر حکومتی که باشد رفاه جامعه وفرد علی السویه متکی برعمل متسق عناصر مختلفۀ است که هر کدام وظیفۀ مقررۀ خود را بدرستی اجرا کنند وبسیار موزون است اگر این عمل متسق را در استعمال اجتماعی آن بنام (عدل) Justice اصطلاح کنیم. پس این دو فضیلت اساسی حکمت و عدل لازم وملزوم همدیگر اند. حکمت با لضرور حافظ فعالیت منظم است و عدل عبارت است از نظمی که توسط حکمت شدۀ است. شجاعت Courage وخود داری «عفت» Temperance هم پهلو های انتظام عاقلانۀ فعالیتهای روح مرکب است. این است مظاهر و اشکالی که «خیر ذاتی» درحیات انسانی بآن جلوه می کنند. فقط حالا این سوال باقی مانده که آیا این خیرها که گفته شد برای رفاه انسان کافی است ویا باید که (لذت) را هم دران داخل کنیم؟ دربارۀ این نظریه فلاطون درچندجای اظهار تردد میکند. در (پروتا گوراس) Protagoras واضحاً نشان می دهد که لذت «خیر» است و در فیدو Phaedo و گور گیاس Gorgias از اینکه لذت «خیر» باشد انکار قطعی می کند. اگرچه این نظریۀ فلاطون انحراف شدیدی است که از نظریۀ سقراط نموده است، حال اینکه فلاطون خودرا خیلی‌ها پابند آن میدانست. اینکه بگوئیم که لذت خیر مطلق وحقیقی نیست هم

دلیل این شده نمیتواند که آنرا در خیر مادی حیات انسان داخل نکنیم. چرا که روی همرفته لذتی که بیهوده و سطحی هم باشد طبعاً بصورت لاینفکی به درد احتیاج مربوط است. وبرین اساس در جمهوریت Republic خود هیچ مضایقه نکرده که مسئلهٔ علویت جوهری حیات بافضیلت را بمعیار لذت آن بسنجد، وازین جهت می گوید: «مرد خوب تنها از لذت حقیقی بهره‌ور است. شخص بوالهوس عمرخودرا درتردد بین احتیاج دردناك وبین حالت خنثائی که فقط درد ازان رفع شده است، و آنرا بخطا خیال لذت مثبت می کنند صرف می نماید.»

در کتاب قوانین Laws خود درین باره بیشتر تاکید کرده و میگوید در وقتی که ما بامردم صحبت میکنیم باید بایشان نشان بدهیم که حیاتی را که ما ستایش میکنیم وآنرا بهترین وشریف ترین میخوانیم آن حیاتی است که بزرگترین مقدار لذت دران موجود باشد نسبت بالم. اگرچه در کتاب خود فلیبوس Philebus زمینه را برای لذت رنگ و شکل و آواز، وآن هم بحظ روحانی وعقلانی، اجازه داده است، در عین حال فلاطون در تیماوس Timaeus مبالغه انکار تمام کیفیات مثبت لذت را وحتی راحات حسی غلیظ تری را ترك داده ومیگوید: این ها بدون شك ذرایع ارجاع واعادهٔ اعضاء جسمی است به حالات اصلی آن ها، ومعنی لذت هم همین است.

حقیقت این است که فلاطون دربارهٔ لذت تردد واختلاف اقوالی ندارد. فلاطون برای لذت دوسطح متفاوت پست وبلند مقرر نموده. لذت معنوی را بشدت طرفداری ولذت مادی و حسی را بو فرت نکوهش میکند. حق هم این است. نظریهٔ سقراط هم غیر ازین چیز دیگری نیست.

مخالفت فلاطون باسوفسطائی ها غالباً در باره لذت بود که سوفسطائی ها لذائذ را بنام لذائذ حسی وجسمی تائید میکردند وفلاطون از آن انکار داشت. سوفسطائی ها میگفتند که قانون اخلاق ساخته وبافتهٔ خود مردم است وبمانند قانون مدنی است که آنرا فطرت وضع نکرده وبلکه بالعکس فطرت مخالف قوانین اخلاق است، بلکه بقرار حکم فطرت، قبیح ترین کارها آن کاری است که زیان کارترین باشد وزیان کارترین

کار آن است که ظلم‌را تحمل کنیم؛ وما این مخالفت قانون فطرت وقانون اخلاق را
ازین جا مشاهده میکنیم که قانون اخلاق درحقیقت سنت ضعفاء وسنت سواد اعظم است
که نسبت بمصالح خود آنرا ساخته اند وخواسته اند که باین ذریعه اقویا را بتر سانند
وایشانرا ازغلبه وتفوق مانع شوند، چه این ضعفاء تصور میکنند که حقیقت ظلم عبارت ازارادهٔ
تفوق است بر دیگران. مگر فطرت دلیل واضحی دارد که عدل صحیح آن است که نیکوتر
وتواناتر، برتری جوید، وما این قانون طبیعی رادر هرجای: در حیوان وانسان، درعائله
وشهرستان، مشاهده میکنم ومیبینیم که علامت عدل این است که قوی برضعیف زبردست
باشد وضعیف هم بایداین زبردستی رااذعان کند. واز طرف دیگر همه طالب سعادت می باشیم
وچطور ممکن است که انسان بتواند مسعود باشد درحالیکه 'ومنقاد چیز دیگری باشد'
خواه آن چیز قانون باشد یاانسان؟ عدل وفضیلت وسعادت برحسب مقتضای طبیعت' آن
است که انسان برای خود قوی ترین شهوات رابخواهد وذکاء وشجاعت خودرا تاآخرین
درجهٔ قوت خود، درراه استحصال آن شهوات بکاراندازد، ودرعین حال بصلاح وپرهیز گاری
هم توسل کند تا بتواند که مردم راساکت کند واز لذت شهرت نیك نیز تمتعی بردارد، واین
کار ازدست کسی نمی آیدالا اینکه قوی باشد، وازین سبب است که عامة الناس باین
طوراشخاص مخاصمت می کنند، چرا که چون نمیتوانند بااینها مقابله کنند، میخواهند بواسطه
این مقابله ومخاصمت، ضعف خودرا باخجلتی که ازین ضعف حاصل کرده اند بپوشانند،
واینطور تبلیغ کنند که اسراف عیب است تا اینکه سجیه طبیعی مردان قوی را تنزل دهند
وخود را به عفت ازین سبب مربوط سازند تاخودرا باین قصوری که نمیتوانند نفس خودرا
تماماً راضی سازند تسلی کنند وبرای اینکه، جبن وکمزوری خودرا درمقابل کارهای
بزرگ بپوشانند، بعدل استمساك نمایند (۱). واگراین راست باشد که سعادت درین

(۱) اگر واقعاً اینطور باشد که ما به کامیابی وتنعم اقویا ازروی حسد مخالفت کنیم وقوانین
را ازین نقطه تائید کنیم. شکی نیست که سوفسطائی ها درین گفتهٔ خود حق بجانب اند. ولی
اگر قوانین عدل را ازین نقطه تائید می کنیم که حق وظیفه ومفضی بخیر وکمال است وهم عدل
فی ذاته چیز مرغوبی است وهم در وجود ما فطرتاً حس تمیز وعدالت ونصفت موجود است. البته
تائید قانون عدل درین صورت فضیلتی است که شاید سوفسطائی‌ها باین فضیلت راهی نداشته اند.

است که دل را ازهمه حاجات و آرزو هاومیول بپردازیم، باید که سنگ‌ها ومرد گـان را مسعود های حقیقی بشماریم .

این است دعوی سوفسطائی‌ها که فلاطون آنرا عیناً نقل میکندوذیلاً بجواب‌شان میگوید: اول ازایشان سوال میکنیم که آیا این موافق طبیعت نیست که کثرت از فرد قوی تراست؟ وقتی که کثرت قانون را فرض کرده، پس کثرت نیکو تراست چرا که قوی تر وتوانا تر است وقوانین آن هم‌حسب طبیعت نیك است برای اینکه قوانینی است که قوی آنرا نهاده است . واگر کثرت وجمعیت می بینند که‌عدل برمساوات قایم‌است وظالمیت ازمظلومیت قبیح تراست، پس این رای کثرت مطابق طبیعت است، وبین طبیعت و قانون معارضهٔ نیست .

دوم ازایشان سوال میکنیم: ایا کیست آن نیکو ترین و توانا ترین کسی که قابل ستایش شما است .و آیا این دوصفت (نیکوئی و توانائی) متلازم همدیگر نیستند؛ و آیا ممکن است یك انسان یك‌جاهم نیکو وهم‌ضعیف باشد؛ ویا یکجاهم بد وزشت وهم قوی باشد ؟ هرطور که‌ما این مسئله راسرو رو کنیم چارهٔ نیست بدون اینکه تسلیم نمائیم باینکه آنکس نیکوتراست که‌درعمل خود داناتر است وداناکسی‌است که‌راه میانه روی راپیش گرفته، وپیش ازینکه بردیگران حکم کند شهوات خود را ضبط کرده است، ورنه حال‌اووحال ایشان هردو بد خواهدشد. کنون بیائیم حال آن مردی را که سوفسطائی ها آنرا توانا ترین‌خوانده و برایش‌مثل‌اعلی راقایل شده واورادرقلهٔ اقتدار بطوری قرار داده‌اند که نه وجدان ونه هم مردم، هیچکدام نمیتوانندا‌ورا از کام و کاراومانع آیند، زیر غور بگیریم .پس آیا این مردطاغی واین یکه تاز میدان‌خود کامی، مسعود است ؟ نه والله ؛ زندگی او خیلی ها مخوف وبد بخت است .چه آن حصهٔ نفس او که شهوت بران قایم است میانه روی و اعتدال را نمی شناسد وطبعاً به اسراف میل می کند وهمیشه به‌جزء دیگر نفس‌او که شعور بآن قیام دارد، در نبرد است؛ و ازین رو در کشور وجود او وفاقی نیست .و چون شهوت اصلاً دردی است که از حرمان مطلوب حاصل شده است، پس پرورش

شهوت در حقیقت ایجاد دردهای مسلسلی است که قابل تسکین نیست؛ وزندگی شهوت پرستی، مرگ پیاپی ومکرری است. این زندگی مشابه بخمی است که سوراخ شده وهرچه درآن میریزی پر نمیشود، ویامثل شخص گرگ زده ایست که هرچند خودرا می خارد، خارش او بشدت زیاد شده میرود، و عمر او درعذاب سپری می شود. و یا بعبارت دیگر بمانند شهری است که اهالی آن در هرج ومرج اند. اینطور مخلوق ممکن نیست که خلق آنرا دوست داشته باشند وخالق از آن راضی گردد، بلکه همراهی و گذاره باآن دشوار است وهم ممکن نیست لذت دوستی را بچشد. او جداً بدبخت است. و مملکتی که بدست این طاغی باشد بدبخت ترین دولت ها است. پس مگوی که سعادت درشهوت قوی ولذت مطلقه است واگر می گوئی اینرا بگو که انسان تنها در نظام راستین مسعود است، نه دراسراف. اگر ما حساب لذت خواهان را بگیریم، بشرطیکه حساب را پوره ضبط وحفظ کنیم، خواهیم یافت که حیات با فضیلت لذیذ ترین انواع حیات است که درآنجا انفعال خفیف والم ضعیف است، اما لذت درآنجاغالب تر ودائم تر است، بطوریکه در زندگی رذیلانه الم غالب تر ودائم تر است، کسانیکه قایل به لذت اند هدف قول خودرا نمیدانند ونمی فهمند که چه اراده دارند، ایشان سعادت را به وفق طبیعت میجویند وطبیعت ایشان را به بدترین صورت رسوا می کند وهم قانونی را که ایشان بآن تمسخر می نمودند تائید می کند. چرا که قانون ازطبیعت اخذ شده و هم دراثر تطابق به طبیعت قابل فهم گشته است. وهم عین همین طبیعت است: آنهائی را که سیرت انسانی را می شناسند مجبور می کند تا ازلذت بی فائده بازآیند وثانی را به اول ترجیح دهند وببینند که بعضی ازلذات ذاتاً نیك یعنی مفید است وبعضی بد یعنی مضراست وبعضی ازآلام نیك و مفیداست مانند دواء وعلاج وبعضی ازین آلام بدومضر است، وهم ببینند که لذت ها والم های نیك چیزهائی است که باید طلب شود وباید ازلذات وآلام بد پرهیز بعمل آید و هم بدانند که مفید، جالب خیر؛ ومضر، موجب شر است.

وفائدهٔ که اثر خیر در آن باشد، اشیاء را طبق حقایق آن ها تکمیل میکند. وضرری که اثر شر در آن باشد اشیاء را ناقص ویا برباد می نماید، چرا که قیمت هر چیز بر نظام وتناسب است، که اگر نظام مختل میشود آن چیز قیمت وفضیلت خود را می بازد. کما نیرا که ما اخیار و یااشرار می نامیم لذت والم را علی السویه حس میکنند، پس اخیار بذریعهٔ لذت اخیار نشده اند بلکه بذریعه خیر اخیار گشته اند و همچنین اشرار توسط الم شریر نگشته بلکه بواسطه شر؛ شریر شده اند، بطوریکه کیفیتی که در جسم بواسطه نظام وتناسب بعمل آمده موجب صحت وقوت است، بهمان طور اگر تناسب و نظامی در نفس پیدا میشود، باید آنرا عدل وفضیلت بنامیم.

فضایل نزد فلاطون سه است که قوای سه گانهٔ نفس را اداره میکنند، یکی حکمت است که فضیلت عقل است که آنرا توسط حق تکمیل میکند. دیگرش عفت است که فضیلت قوهٔ شهوانیه وملطف هوا وهوس است که نفس را ساکن ساخته عقل را آزاد میگذارد. ودر بین این دو قوه «شجاعت» که فضیلت قوهٔ غضبی است و ساطت می کند واین قوه است که عقل را برخلاف شهوت مساعدت کرده بمقابل شوق لذت و خوف الم مقاومت مینماید. حکمت؛ اولین رتبهٔ فضیلت و بلکه مبدء آن است. اگر حکمت نمیبود قوه شهوانی به پیمانهٔ طبیعی خود عرض اندام می کرد وقوهٔ غضبیه هم آنرا پیروی مینمود وهم اگر عفت وشجاعت دو شرط حکمت نمی بودند وراه را برایش آماده نمی کردند وبخدمت آن مشرف نمی شدند، نمیتوانستند از عرصهٔ منفعت گامی به حریم فضیلت بگذارند، چرا که: «هیچ گریزی ازیك لذت بآرزوی لذت دیگر، آنقدر بزرگ نیست به اندازهٔ عفتی که مصدر آن خواهش است؛ وهیچ داخل شدن دریك خطر باميد اجتناب خطر دیگر نیز آنقدر مهم نیست مانند شجاعتی که مصدر آن خوف است. فضیلت آن حساب منفعتی نیست که لذاتی را به لذاتی، و آلامی را به آلامی، وخطرهائی را بخطرهائی استبدال کنیم بطوریکه پولی را به پولی صرافی می کنیم. نقد رائجی که تنها میتوان آنرا بهر چیزی تبدیل کرد همانا «حکمت» است که به آن هر چیز خریده میتوانیم، وتوسط آن بهمه فضایل رسیده میتوانیم. فضیلتی که در آن حکمت نباشد و مقصد آن

مبادله و توفیق بین شهوات باشد آن فضیلت؛ فضیلت مرده گان است » (۱).

پس درین حال فضیلت ازجنس عقل و نفس است. و نمی شاید که بدون نسبت باین دوچیز آنرا تذکر دهیم، حیات فاضله قیمت خود را از لذت و منفعت حاصل نمی کند وهر کسیکه ازعقل و نفس منکر باشد، محال است که بهمعنی فضیلت برسد.

وقتیکه این فضایل سه گانه برای نفس حاصل شدو قوهٔ شهوت تابع قوهٔ غضب وقوهٔ غضب تابع عقل شد درآنوقت نظام وتناسبی درنفس پیدامیشود که فلاطون این تناسب را «عدالت» میگوید چراکه نزد اوعدالت بمعنی این است که حق هرچیزرا برایش بدهیم. پس فلاطون عدالت را فضیلت خاصی ندانسته آنرا حال نیکو وستودهٔ میداند که از مجموع حکمت، شجاعت، وعفت حاصل میشود. عدالت اجتماعی هم تحقیق همین نظام است ولی درعلاقات افراد، زیرامردی که درذات خود صالح باشدبالضرور درمعاملات خود نیزصالح است وبالعکس. وبلکه عدالت احسان رانیزدرپی دارد. مقصدما ازاحسان نیکی بدوستان وبدی به دشمنان نیست چراکه بدی اولاً بدی نفس است. آن کسیکه شررا بشرمقابله میکند عدالت راازدست میدهد و بشرارت شریر می افزاید وازهمین دوجهت است که این عدالت و همی نتیجهٔ معکوس میدهد. می شنیدم سقراط راکه با سوفسطائین معارضه میکرد وآراء ایشانرا منقلب میساخت ومیگفت: «من نمی خواهم که ظلم را ارتکاب ویاتحمل کنم واگر مجبور شوم که یکی را اختیار کنم البته در آن وقت ثانی را اختیار خواهم کرد» وباز میگفت: «من ازین منکرم که ننگ بزرگ این باشد که مرا سیلی بزنند و یابند بندم را جدا کنند ویاهستی مرا بربایند، بلکه مدعی آنم که ننگ متوجه ستمگار است وظلم برای فاعل خود قبیح تروزیان کارتراست نسبت بهمفعول خود. (۲).

عدالت همیشه سعادت رادرپی دارد، بگذار که حال جسم وشیون این حیات بهرحالیکه میباشدباشد! زیرا که عدالت خیر نفس است ونفس ازتمام امور دنیوی بلند تر وپایدارتر است. میشود که بهعادل مصائب فرود آیدوبهدروغ متهم شودوبه تازیانه زده شود، درشکنجه وبندآید، چشم های آن به آتش داغ گردد وبدارآویخته شود، ولی اوباوجود

---

(۱) فلاطون، فیدو (۲) گورگیاس.

همهٔ این مصائب بازهم سعیداست، اما فرمانده ظالم که بمردم ظلم میکند وسیاست مداری که بر دشمن های خود تجاوز می نماید، هردوی اینها بد بخت وسزاوار ند که برایشان بگرئیم ، چرا که ظلم بزرگ ترین شرهاست . بحث ما وسوفسطائی‌ها درین نیست که ظالم همیشه پیروز مند است یانه بلکه درین است که نیك بخت است یا بدبخت.
باز فلاطون ادامه میدهد وباین می آید که ظالم اگر کفاره نکند شقی ترین وبد بخت ترین مخلوقات است. معنی کفاره این است، که قصاص عادل را برداشت کند، هر چیز که عادل است جمیل هم هست پس تحمل قصاص نیزجمیل است . وقصاص خیری است که نظام بذریعهٔ آن استوار میشود وهم نفس به آن وسیله ازشر خود نجات مییابد. وبصورتی که علاج طبیب اگرچه ناگوار هم باشد مفید است . آری ! سعادت بزرگ در ان است که جسم مریض نشود و بعد از ان که مریض شد ، باز سعادت آن در ان است که معالجه شود ، همچنین مسعود ترین مردمان کسی است که از شر بری باشد وپس ازان بازبدرجه دوم آنکسی است که ازشرخود شفا یافته باشد. اما کسی که بشر حفاظه ودوام میکند. او بد بخت ترین مردم است که نمیداند که مصاحبت جسم مریض چندان مصیبتی نیست نسبت به مصاحبت نفس مریض. و بطوری که مریض بطرف طبیب رجوع می نماید، وپاره کردن و داغ کردن را قبول میکند همین طور باید خطاکار نزد قاضی رفته به خطای خود اعتراف کند وآنرا نپوشد وبدل نگاه نکند وطلب مجازات نماید . اگر تازیانه جزای آن باشد جسم خود را پیش کند واگرجریمه‌شود آنراتادیه کند، اگرفرار باشد از ملك بیرون شود واگر جرعهٔ مرگ علاج او باشد آنرا بگوارائی بنوشد .
« این است حقایقی که دلائل آن ازفولاد والماس است » هر کسی که این‌هارا بادلیل های آن ومقاصد آن در می یابد حتماً به خیر رسیدنی است چرا که انسان بالضرور طالب خیر است و محال است که با دانستن خیر (باعلم صحیح) شررا ارتکاب کند .
زیرا آنکه خیررا میداند وشررا میکند، گویا علم او ناقص است ودرحقیقت « گمانی » ازاصول ونتایج کسب کرده که نتوانسته‌است اورا بمقابل تسویلات لذت ومنفعت تقویه کند،

پس فضیلت علمی است و فاضل محصلی است که علم بالخیر را تحصیل کرده و میداند که درهر حالچه کند، چرا که نظرآن همیشه به خیرمطلق دوخته شده است. این فاضل رهنمائی است که استرشاد بفکراو واجب است. رذیلت جهل است بخیر حقیقی و فریفته شدن است به خیر ملمع ومزخرف . (۱)

چیزی که سابق ذکر شد جدل استقرائی بود که فلاطون آنرا در مقابل سوفسطائی ها برای اثبات مفهوم خیر اقامه نموده ولی کنون می خواهد که متوازی به آن جدل جدل استقرائی دیگری را برای اثبات آن زیبائی که باخیر همدوش وهمعنان است طرح کند. این هردوجدل در یك طریق سیرمیکند وهم هردو درلایتناهی باهم ملاقی میگردد. زیرا «خیر وزیبا وحق» عناصر برینی میباشند که همیشه دران سوی طبیعت باهم ملاقی میگردند، اینجاست که همه اعتراضات ازبین میرود واینجا است که نفس به سرور وحبور نهائی خود میرسد. کنون بشنویم که فلاطون چه میگوید؟:

ماهی بینیم که حیات دانشمندانه مطلب حقیقی نفس است . و جهل تنها سببی است که انسان را ازان حیات باز میدارد. وقتی کهمادرنفس فکر میکنیم دران قوت بزرگی می یابیم که همیشه آنرا جانب محبت سوق میدهد. محبت کششی است کهازهجران صادر شده است. زیرا هیچکس بچیزی که به آن واصل است کوششی نمی کند. محبت طپش دائم و شوق متواتری است جانب خیر یا جانب آن چیزی که میتواند حرمان و هجران را بچیزی بدل کند که خلاء لیگاه نفس را پر کند .

پس محبت چیزی است که منشاء آن خیر وانجام آن هم خیراست، اگرچه خودش وجودناقص وذریعهٔ متوسط ومتحرکی است که از حرمان جانب وجود لایزالی حرکت میکند . میلی است به وصول دائمی ولایزال خیر، کوششی است که موجود فانی درراه جاویدانی میکند، چرا که میل جاویدانی بامیل خیر متحداست ودربین این دومیل انفکاکی نیست، زیرا که انسان خیررا بمدت معینی طلب نمی کند وطلب او نهایتی ندارد .

---

(۱) گورگیاس وجمهوریت .

محبت اولاً جانب جمال اجسام واشکال متوجه میشود، وبسیاری‌ها باینجا توقف کرده خیال میکنند که اینجا انجام است . اما نفس حکیم در می‌یابد که این جمال غیر اصلی وغیر جاویدانی است و لذا شوق او را تسکین داده نمیتواند ' پس ازان میگذرد ومیداند که این جمال درین جسم ' مانند آن جمال دیگر است دران جسم دیگر ؛ و همهٔ این جمال های جسمی، اشکال واشباح دوری است از جمالی که بذات خود یکی است و هم بذات خود قائم است ؛ و در وحدت خود همه جمال‌هارا دربر دارد . (اومثال جمال محسوس است) درین حال است که نفس ازتعلقی که بیکی ازان‌ها داشت خود را خلاص نموده تعجب و تحیر خودرا وقف آن «مثال» می کند ' و بعد ازان می‌یابد که محبت او باجسام بواسطهٔ صفات آنها است واین صفات آنها از نفوس آن ها که مصدر حیات آن‌ها است نشئت نموده ؛ وباین صورت ازمعلول پی بعلت برده وخود را به «نفس» مثال میرساند . چرا که میداند آن نفس که مصدر جمال است باید لا محاله جمیل باشد . سپس میداند که همه نفوس دریك جمال که جمال معنوی باشد ' مشترك اند . وازان سبب از جمال نفوس به جمال فنون وباز به جمال علوم نظری؛ ورفته‌رفته ازیك علم بعلم دیگر صعود میکند ' تا به جمال تمام میرسد ؛ و اینجا خود را با تامل و تحیر آماده میکند که بمشاهدهٔ جمال مطلق ولایزال ' که نه مخلوق است ونه‌ناقص‌ونه متغیر است برسد . این جمال ذاتی است که بذات خود محب است وهر کسی که آنرا مشاهده کند بآن آویخته وفانی وباز باقی می‌شود' چیزی که بحیات حکیمانه قیمتی میدهد همانا مشاهده جمال سرمدی است که پاك است ودران شائبهٔ نیست . بسیط است که محل اشکال والوان فانی نمیباشد .

این است مراحل محبت که حکیم آنرا در جستجوی گم شدهٔ خود وتسکین عطش دائمی خود می‌پیماید واین است واسطهٔ که نفس را بکمال میرساند وذکر زمان پیشین را در او تهییج میکند ویاد عهد مثلی و حیات آسمانی اولین راویاد فردوس گم شدهٔ را که بتمام جوارح وازهر روزنه وجود(مانندنی) بفراقش نوحه می نماید ' براو تجدید میکند؛ پس محب حقیقی و کامل (فلاطونی) آن حکیمی است که جمال فانی وزائل را که درنفس' جنون تولید میکند پدرود گفته

دنبال جمال لایزال برود . (۱).

شما دیدید که درین دوجدل متوازی چطور «خیر» که موضوع اعمال است و «حق» که موضوع علوم است با «زیبائی» که موضوع محبت وفن است . دوش بدوش درفکرت لایتناهی ملاقی می گردند . وچطورهمهٔ اینها دریك مردی که میخواهد توسط تخلق باخلاق الله بخداوند تقرب جوید ، جمع میشود . بلی! این شخص «سقراط» فلاطون است . دران سالونی که بمرگ ملاقی میشود. تنها این نیست که بگوئیم که اوازمرگ نمی ترسد ویا اینکه بشجاعت آنرا انتظار میکشد، نه . بلکه بتمام شوق آغوش را برایش باز کرده است . اومیداند که مابندگان خدائیم . وهم میداند که خود کشی مخالفت است باارادهٔ اوتعالی. مگراومرگ بامجدی را که ازدست دیگری میرسد مرحبا میگوید ، چراکه حکیم به‌عالم الهی شوقی دارد ؛ وثقل جسمی را که مانع او وعالم الهی شده است حس میکند ، پس مرگ اونجات یافتن روح او ، و آغاز زندگی جدیدی است درجوار خدا . حکیم حقانی ساعت بساعت میکوشد که درین دنیا به حیات روحی که مطلوب او است زندگی کند ، و زندگی اخروی خود را به مشق و تمرین عفت منزه بخودنزدیك تربسازد . واین است معنی اعراض ازلذت مادی ، ومجردشدن ازجسم ؛ ومشق وتمرین مرگ. اوجسم رامی کاهد وآنرا ازماده حتی الوسع تصفیه می کند ، چراکه میداند که سعادت اودر تشبه و تخلق است باخلاق الله (۲) .

۶ مثل فلاطونی : چون همیشه درافکار فلاطون وهم درمناقشات افکار مشائی وفلاطونی وهم مخصوصاً دراخلاق نیکوماکوسی ، که مادرین نوشته‌جات خوددرصددشرح وتوضیح آن می باشیم ، به‌مثل فلاطونی اشارات وحوالاتی شده‌است ، ازین رو بی مناسبت نیست اگر شمهٔ ازان بیان کنیم وازین است که‌می کوشیم حتی‌الوسع به‌اسلوب وحتی کلمات وجملات خودش این وظیفه را ایفا نمائیم :

محسوسات که‌ذاتاً متغیر ومختلف است درحقیقت نمایندهٔ اشکال کلی وثابتی است که عبارت از اجناس و انواع است ، زیرا زمانیکه نفس انسانی درین ماهیات ثابته

---

(۱) فلاطون : خوان

(۲) فلاطون : فیدو.

نظر میکنند ، اولین چیزی که بنظر آن میرسد این است که برای اینکه این ماهیات در تجربه، نظم ونسق موثری داشته باشند، باید دارای یك مبادی ثابت ولایتغیری باشند، چرا که محسوسات درحال کون وفساد وترکیب وتحلیل اند ؛ وهرچیزی که این طور حادث ومتغیر است باید برای خود علت وسببی داشته باشد (که این علل واسباب هم نباید الی مالا نهایه برود) ودومین چیزی که بنظر نفس انسانی میخورد این است که بین این محسوسات وبین ماهیت های آنها فرق زیادی موجود است، زیرا این ماهیت ها نزد عقل ازهرحیث کامل است ؛ ومحسوسات نسبتاً ناقص است، که در تحقق ماهیت خودها متفاوت است و کمال آنها بدرجهٔ کمال ماهیت ها نمیرسد . سومین چیزی که به نفس انسانی خطور میکند این است که این ماهیات باینطوری که ذکر شد معقولات صرف و محضی است . پس از این چیزها معلوم شد که هرچه کامل و ثابت است باید مقام اولیت راداشته باشد ؛ و آنچه ناقص است باید تقلید و سایهٔ آن ماهیت ها باشد، وهم معلوم شد که ممکن نیست معقول کامل وثابت بتواند توسط اجسام جزوی متحرك وبذریعهٔ حواس، در نفس حاصل شود . و وقتیکه این کار ممکن نباشد، طبیعی است که اشیاء مجرد از ماده، بطریقهٔ اولی نمی توانند که به این صورت در نفس حاصل شوند . پس دیگر شقی نماند، الا اینکه ماهیات (۱) عموماً که درعقل حاصل می‌شود، بوسیلهٔ موجودات مجرد وضروری است، که بآن ماهیت ها مماثلتی دارند، ازین جا است که نفس انسانی عقیده میکند که عالم معقولی موجود است که آن عالم «مثال» ونمونهٔ این عالم محسوس ؛ ودرحقیقت اصل آن است، که همه ماهیات (۲)

---

(۱) ماهیات : یعنی کلیات (کلیات خمس) مقصد فلاطون و نظریهٔ او همیشه این است که حواس نمی‌توانند معقولات را حس کنند . واینکه ما انواع واجناسی‌را که معقولات اند حس میکنیم درروشنی عالم مثال است که به آن عالم روزی آشنا بودیم ؛ واگر آشنائی وتذکر آن عالم بما روشنائی نیندازد، ممکن نیست که ماهیت‌ها وکلیات را بفهمیم . پس بعقیدهٔ فلاطون ما که کلیات را درك میکنیم در روشنائی مثلی است که به آن ها سبق آشنائی داریم . که گویا برهان فلاطون لمی وتعلیلی است .

(۲) گویا فلاطون عقیده دارد که مثل نه تنها مثل موجودات حسی است بلکه مثل کلیات (ماهیات) نیزمی باشد . یعنی این ماهیات نیزظل آن مثل است وبواسطهٔ آن ها است که مفهوم می گردد .

دران عالم بالذات وجدا از ماده و بریء از کون و فساد متحقق است . مثلا انسان بالذات ، عدل بالذات ، بزرگی و کوچکی ، جمال ، خیر ، درخت و اسپ بالذات ، وغیره . پس این چیز ها هستند که مبادی و مثال های موجودات حسی و در عین حال مثال های علم ومعرفت ما نیز شده اند . وازین است : هرجسم که در نوع خود مشخص ومعین میشود باینطریق است که جزئی از ماده دریکی ازین مثال‌ها مشارکت می کند و مماثلتی بآن پیدا می نماید ؛ و چیزیرا هم از کمال آن در می یابد و بعد به نام آن مثال یاد می شود . پس مثال است آن چیزی که اصلی و ذاتی است وجسم عبارت است ازشکل ونمونه ویادگاری است ازان مثال . پس « مثال » عبارت است ازنمونهٔ حقیقی وبرین جسم وهم مثل اعلای آن که همه کمالات واستعدادات نوع بدرجهٔ آخرین دران نهفته است ، وآن استعدادات درین اجسام کماهی موجود نیست بطوری که اگر مابخواهیم بدقت حرف زنیم ، نباید این آتش های محسوسه را آتش بگوئیم و فقط باید همین قدر بگوئیم : این آتش هابه آتش های بالذات مشابهتی دارند وهم این آب محسوس مشابه است به آب بالذات وعلی هذالقیاس .

ولی آیا این مثال ها چطور مثال معرفت ما نیز میباشند ؟ این است که اگر نفس انسانی قبلاً این مثال‌هارا (واین علم اسماءرا) نزدخود موجود نمی‌داشت چطور میتوانست اشیاء رابداند وبنامدو بران حکم کند . مثل معیار های دائمی ماست ، که علم بالذات ماپیش از همه‌چیز بواسطه حصول صورت آنهادر عقل کسب‌وجود کرده‌است ، پس گویا این مثل موضوع حقیقی علم ما و هم سبب این است که بر چیز نسبی حکم مطلق میکنیم و ناقص را کامل میخوانیم وچیز متغیررا موجود میدانیم . (۱)

چطورما این مثل رادانستیم ، درحالی که « چنانچه که می بینیم » دربین ما ودربین عالم معقول اتصال نزدیکی هم‌نیست ؟ بلی ! - یك نوعی ازتامل بما میگوید که ما میتوانیم آنرا در نفس خود کشف کنیم . وقتیکه کدام مسئله بما پیش می‌شود ، در اول ما را به‌حیرت می‌اندازد وما حس میکنیم که آنرا نمیدانیم ولی‌رفته‌رفته بما گمان صادقی پیدا

---

(۱) فیدو وجمهوریت دربارهٔ مثل .

میشود و آن هم بالاخره به فحص و کاوش و استدلال، به علم مبدل میگردد، تا وقتیکه ما آن مسئله را از نفس خود می یابیم . ما میتوانیم این تجربه را دران جوانی اجرا کنیم که هندسه نخوانده و از مسائل هندسی جواب های معقول و متینی میدهد و از نفس خود مبادی این علم را استخراج میکند . پس و قتیکه بتوانیم از نفس خود معارفی را که تعلیم نداشته ایم حاصل کنیم باید باین امر عقیده داشته باشیم که این معارف را نفس در زندگی سابق و قبل ازین حیات موجودهٔ خود کسب کرده است . (۱) نفس قبل ازانکه به بدن بپیوندد در جوار خداوند زیست می نمود و درانجا درماورای مکان موجوداتی را مشاهده میکرد که از رنگ و شکل مجرد بودند . اما نفس مرتکب گناهی شد که موجب سقوط و نزول او شد که (از فردوس و دنیای مجرد) به (جهان مادی) بدن فرود آید . و کنون وقتیکه مانندهای آن مثل را توسط حواس خود درک میکند، یادش ازان مثل می آید. (۲) پس علم عبارت است از یاد و جهل عبارت است از فراموشی . بطوری که احساس حاضر درذهن ما چیزی را جلوه میدهد که همرنگ و یا ضد آنرا درماضی دیده بودیم و یا طوریکه دوست خود را حین دیدن تصویر آن بیاد می آوریم ؛ همچنان خیر بالذات را بو اسطهٔ این خیرهای جزئی محسوس بخاطر می آوریم و یا مثلیکه متساوی بالذات و جمال بالذات را توسط اشیاء متساوی و جمیل بیاد می آوریم . پس تجربهٔ ما دیگر چیزی نیست الا اینکه زمینه ایست برای اینکه باز همان معنی کلی را بذهن خود اعاده می کنیم ، و استقراء هم وسیله ایست برای سلسله جنبانی یاد آن «مثل» . آن چیزی که موجود بالذات است چیزی است که در نفس موجود و به عقل مجرد مفهوم است (۳) .

قصهٔ ما و این عالم معقول بمانند آن است که دستهٔ از مردمان را از آوان کودکی درغاری انداخته و ایشان را به زنجیر های سنگین بسته و روی ایشان را بطرف درون غار نموده اند که یارای جنبش و رفتار وحتی دور دادن روی را ندارند و هیچطرف دیگر را دیده نمی توانند . طبیعی است که این مردم در روی دیوار آن غار نور آتش

---

(۱) مینون (صفحه ۸۰ - ۸۶)
(۲) فیدروس (صفحه ۲٤٦) وصفحات ما بعد . فیدو ص۷۲ و صفحات ما بعد .
(۳) فیدو (صفحهٔ ۷۰ و ۷۷)

وسایهٔمردم واشیائی‌را که‌درپشت سر ایشان رفت وآمد دارندمی‌بینند، و چون هیچگاه آتش حقیقی ومردم واشیاء حقیقی راندیده‌اندهمین سایه ها واثر هارا عین اشیاء تصور می‌نمایند .ولی اگر یکی ازایشانرارها کنیم ورویِ‌اورانا گاه‌جانب آن آتش بگردانیم طبیعی‌است که بحیرت می افتد وبرمقام تاریك اول خود حسرت می خورد ؛ ولی هنوز بعقیدهٔ خود دوام می کند که این اشباح ذریعهٔ علم حقیقی اواست.اما رفته رفته خوب دقیق می‌شود وازان حیرت بهوش می‌آید واین اشیاء را در تاریکی شب‌سیاه ویا عکس آنها را در روی آب می بیند تا اینکه چشم اوبرای دیدن روشنی روز عادت میکند. وبعد ازان می‌تواند که ذات آن چیزها رابیبیند وباز می‌تواند به‌خورشید سر چشمهٔ همه نورها نظر نماید . که گویا غار عبارت است از عالم محسوس 'وادراك اشباح عبارت است از معرفت حسی . خلاص شدن از جمود به مقابل این اشباح عبارت است از رسیدن به برهان ودلیل . چیزهائیکه درشب ویادر آب دیده می شوند عبارت است از انواع واجناس واشکال این عالم ' و اشیاء حقیقی عبارت است ازمثل؛ آتش عبارت است از نور خورشید وخورشید عبارت است از مثال خیر ' که بزرگترین مثال‌هاوسرچشمهٔ وجود وکمال است . پس حکیم حقانی کسی است که بین اشیاء وبین مثل فرقی میگذارد وأز محسوس متغیر به مثال دائم آن پی‌میبرد وحکمت رابر گمان می گزیند وبالاخره به خیربالذاتو جمال بالذات می گراید . (۱)

پس وقتیکه از اول تاآخر دیده می‌شود افکار فلاطون همه‌خدائی وهمه روحی است؛ وچیزی نیست که ادیان سماوی ویا طریقه های حقهٔ ما از ان انکار کنند . فلاطون اولین مفکری بود که میخواست بین بنده و خداوند روابطی باشد و میخواست بشر را از بنده گی وبرده گی هوا وهوس؛ودام حرص وآز وبند ما دیات نجات دهد ؛ وپیوند وپیمان روحی اورا بعالم قدس تازه وتأیید کند .

طبیعی است که انسان‌جاذبه های زیادی‌بشهوات وخودخواهی وغرور وجاه‌دارد وریشه های جسم او در وحل مادیات عمق زیادی گرفته است . پس فلسفهٔ حقیقی

---

(۱) جمهوریت ابتداء مقالهٔ هفتم ـ ترجمه‌وانتخاب از (تاریخ فلسفهٔ یونانی) مولفهٔ یوسف کرم مصری.

این است که باید انسان را حتی المقدور بدنیای روح و عالم معنویات تشویق کنیم ؛ وهر چند که تشویق کنیم هم کم است . زیرا که تمام میل طبیعی او بآن طرف مادیات است . و تشویقات و تعلیمات زیادی به کار دارد تا بتواند بوسط قویم گراید .

پس معتقدات فلاطون حق بود و این خود نشان حقانیت آن است که اساميلهٔ عمومی فطرت بشر آن را تصویب نمود وباز اعیان افکار یعنی دین‌های حقه آنرا تائید کرد تا به مهر شرع خدا که خاتم دین هاست مزین گشت .

مبادی حقیقی واصلی اخلاق حق است واصل فطرت است که هیچگاه تغییری در آن راه نمی یابد خواه این مبادی قبلاً گفته شده باشد ویا بعداً ، خواه از حبشه گفته شده باشد وخواه از یونان . علم خدا بمانند نور خدا سرمدی است و بزمان ومکان پابندی ندارد ؛ نه متعلق به قبل است ونه هم به بعد . نه شرقی است ونه هم غربی .

انسان درهر زمان باید معتقد باشد که بندهٔ خدا است وباید اورا پرستش کند ؛ و بادار طبیعت است که باید آنرا رام سازد ؛ وبه امثال خود روابطی داشته باشد ؛ واز حریت خود بدرجهٔ وافی هم استفاده کند وهم خودرا از آن مسئول بداند .

(۷) ارسطو : درین شکی نیست که ارسطو عیناً همان تمثال افکاری نیست که ما از سقراط وفلاطون روایت کردیم . بلکه درظاهر امر چنین معلوم میشود که دنیای ارسطو تماماً از دنیای فلاطون جداگانه است ؛ وحتی بعضی جایها چنان بنظر میرسد که ارسطو به نقض بعضی نظریات استاد خود اقدام کرده باشد . مخصوصاً درمسائل اخلاق ومابعدالطبیعه ، ولی طوریکه انتیوکوس Antiochus یکی از رؤسای اکادمی دعوی کرده که ارسطو وفلاطون هردو استادهای همنوای اخلاق اند ، حقیقت این است که مشاهده نزدیک وغورمزید چنان می نماید که این دو نفر درامهات مسایل ومبادی اخلاق ازهمدیگر تخالفی ندارند ، وبا اینکه ارسطو در تصور عمومی موضوع اخلاق ویا در تفصیلات نظام فضیلت بافلاطون مخالفت نموده است ، بازهم در وضع ونقشهٔ نظریهٔ خیر انسانی با استاد خود درانتهای موافقت است . وقتیکه ما اختلافات بین رواقیون Stoics وبین ابیقوری ها

Epicureus رامی بینیم اختلاف ذات البینی این دو فیلسوف تماماً رفع میشود. حتی وقتیکه ما در مسایل مختلف فیه ایشان داخل میشویم می بینیم که اختلاف ایشان آنقدر که در اول نظر دیده میشود نیست. آری! اختلاف ارسطو باستادش در آن نقطه‌هائی است که نقطه های تخیلی فلاطون گفته میشود نه فکری او. نتایج مثبت و مهم تفکرات فلاطونی وقتی روشنی حقیقی خودرا پیدا میکند، که تحلیلات ارسطو آنرا تائید میکند.

خیر اساسی و جوهری کائنات در نظر ارسطو، فعالیت خالص عقل مجرد کلی است که نزد او هم علت است وهم معلول. وهم بذات خود قدیم ولایتغیر است. وهم بنظریهٔ ارسطو علت آخرین واولین سلسلهٔ عملیات کون وفساد دنیای مادی است. هردو (ارسطو وفلاطون) عقیده دارند که همین طور یك فعالیتی در نفس ناطقه نیز هست که فیلسوف، موجودیت خودرا دران سراغ دارد. اگرچه فیلسوف هم بحیث یك انسان باید با مور معمولهٔ حیات انسانی علاقه‌مند باشد. وباید خیر اعلای او درین حیات توسط حصول مکارم اخلاق میسر گردد. وهردو نیز باین امر قایل اند هیچکس عمداً برخلاف آنچه نزدش خیر ثابت شده باشد عمل کرده نمیتوانند، واینکه فضیلت کامل آن است که بطور لا ینفکی به حکمت کامل وبصیرت اخلاقی مربوط باشد؛ هر دو باین عقیده اند که بروی کار آوردن بصیرت اخلاقی تنها وظیفهٔ شعور نیست، بلکه نسبتاً بر تربیهٔ دقیق عادات خوب بیشتر ارتباط دارد، اگرچه این نظریه ایست که نزد ارسطو زمینهٔ بیشتری را مالك است. درین شبههٔ نیست که ارسطو قدم وسیعی گذاشته ومیگوید که عمل فضیلت برای خود فضیلت، انتخاب میشود، وفقط کمال فضیلت مطلوب است نه چیز دیگری. و این نظریه‌را ارسطو از الهامات استاذ خود میداند. وهمچنین قیاس ارسطو از لذت نسبت به رفاه حیات انسانی، هم چندان اختلاف مهمی درین باره از نظریهٔ فلاطون ندارد. (البته بخلاف آنچه بعد از فلاطون توسط سپیوسیپس Speusippus در اکادمی بر خلاف لذت افراطاتی شده است، ارسطو به آن مخالفت دارد.) لذت در نظر ارسطو جزو جوهری سعادت نیست بلکه عرض لازم آن است.

درین شبههٔ نیست که ارسطو با فلاطون در طبیعت لذت اختلاف دارد و لذت را بر خلاف فلاطون (ذریعه) و یا (ارجاع و اعاده) نمیداند ، مگر اینطور مسائل جزوی نمیتوانند که در راه موافقهٔ عمومی این دو نفر که در مسایل کلی اخلاق دارند مداخله کنند. حتی نظریهٔ اینکه « لذت های بد حقیقتاً لذت نیست » آنقدر نظریهٔ خاص فلاطونی است که وقتی آنرا در نظریات ارسطو می بینیم باعث تعجب میشود .

اگرچه ارسطو (فوق العقلیت) Transcendentalism مخصوص فلاطون را پدرود گفته است ولی آن تعلیمات فلاطونی را که از منشاء سقراط گرفته شده و عبارت از استقراء Induction وتفحص مسائل از آراء عمومی است بدست گرفته است . و حتی علاوه بر دنیای علم و فلسفه ، اگر ما وضع ادبی او را بدقت ملاحظه کنیم می بینیم که محاوره های Dialogue سقراطی را دریك شکل جدیدی بصورت مونولوگ Monologue آورده وحتی اسلوب ادبی اورا نیز تعقیب کرده است . ارسطو بدواً مارا توسط استقراء به تصور اساسی غایهٔ نهائی و یا خیر انسان رهبری می کند ومیگوید : همه مردم درعمل خود بعضی نتایج را در نظر دارند که آن نتایج مقصود بالذات اند و یا ذریعهٔ اند برای غایهٔ دیگری ، مگر ظاهر است که هر چیز نباید بحیث ذریعه باشد و باید بالآخره یك غرض نهائی در نظر باشد . حقیقتاً انسان ها عموما اینچنین یك غایه را می شناسند و آنرا سعادت می نامند . ولاکن نظریات در طبع این سعادت مختلف است و آیا چطور ممکن است که ما نظریهٔ صحیح را بدست آوریم ؟ ما مشاهده میکنیم که انسانها نسبت بوظایف دسته بندی میشوند ؛ همه اصناف مردم وحتی همه اعضاء انسان هر کدام وظیفهٔ مشخصی دارد وهر کدام نظر باین وظیفه که صبغهٔ اجتماعی دارد ، بحیث موظف و یا عضو شناخته میشود . و ما میتوانیم بمردیکه وظیفه را خوب انجام داده بگوئیم که : خوب کرده و یا خوب بوده ؛ چرا که بحیث یك انسان وظیفهٔ خودرا بمقتضای عقل پیش برده . پس خوب بودن (مسعود بودن) نزد ارسطو عبارت است از خوب کردن . که نزد عامه مردم هم این از جملهٔ مکارم اخلاق است .

ارسطو حقایق اخلاقی را ازمقابله ومقارنهٔ دقیق با آراء اخلاقی موجوده حاصل میکند . بمثلی که باید حقایق طبیعی بطریق استقراء از مشاهدهٔ حالات طبیعی جزئیات احصال گردد .

وچون آراء و نظریات دربارهٔ اخلاق خیلی‌ها متناقض است، ممکن نیست که درهمه مسائل به یقین کامل برسیم . ولاکن تفکرات ، مارا میتواند بجائی برساند که بعضی ازین نظریات متعارض رارها کرده وبعضی دیگررا که مطابق باشد گرفته وبصورت عمومی یك عبارهٔ جامع ومانعی ازحقایق اخلاقی بدست بیاوریم . پیروی نظریهٔ عمومی اگرچه ازطرف ارسطو ایثاری است که به عمق وطول وعرض فلسفهٔ خود نموده است، بازهم مفاد اخلاقی دارد که مارا به تحلیلات مفکوره های یونان درباره حیات «خوب» و «مرفه» آشنا میسازد . ارسطو فضائل خودرا بر اساس روشن فلسفی بنا نهاده واز فهرست آن معلوم میشود که کوشش جدی ومستقصیانه برای مطالعهٔ حیات انسانی نکرده؛ ویك معیاری را از مکارم اخلاق که آنهارا درجماعات ودسته ها تقسیم کند وضع نکرده ؛ وفقط شروع کار را از چهار فضایل امامی Four Cardinal Virtues فلاطون نموده است. ارسطو تصور حکمت وعدل را بصورت جدا گانه ومستوعبانه نموده، اما تحلیلات اوازطریقهٔ فلاطون خیلی ها متفاوت است، واینکه حکمت رابه عملی ونظری تقسیم نموده خلیج مخالفت بین اووفلاطون بیشتر شده است . دربارهٔ عدل ارسطو نسبت به فلاطون ؛ آن لفظ یونانی رابه معنی وسیع تری استعمال کرده که (امتثال قانون) باشد؛ وارسطو میگوید : این تعبیر عموماً به پهلوی اجتماعی فضیلت بیشتر مطابقت دارد، واگر بمعنی تنگ تری استعمال شود مدلول آن اینطور میشود: «فضیلتی که غایهٔ آن به یك نوع مساوات منی انجامد» خواه این مساوات(۱) درتقسیم ثروت ، شرف وغیره باشد ؛ وخواه (۲) درمبادلات تجارتی ، وخواه(۳) درجبیرهٔ اعمال خطا . بعد از آن درانتظام دیگر فضایل مثلاً دربارهٔ(شجاعت) و(عفت) بحث میکند که اوهم(به پیروی فلاطون) این دو مکارم راازعناصر غیر عقلی روح میداند. سپس یك جفت فضایل را که با ثروت وشرف ارتباطی دارد ذکر میکند(۱) کرم وسخاوت

Magnificence-Liberality (۲) سرفرازی و بلندهمتی Laudable Ambition-High Mindedness

بعدازآن میگوید (نرمی) Gentleness فضیلتی است که غضب را اداره میکند. ودرآخر فهرست فضایل، بذکر فضائلی می پردازد که مربوط معاملات اجتماعی است . امثال دوستی ؛ راستی ؛ نکته سنجی .

وبحیث مجموع هیچ کتابی درعلم اخلاق آنقدر استادانه نیست که (کتاب علم الاخلاق نیکوماکوسی) ارسطواست . این کتاب آنقدر دارای افکار نزدیک وحیاتی است که برخوانندهٔ خود یك اثرقوی ومحو نشدنی تولید میکند .

ولی کتاب مذکوردرعرصهٔ پنج قرن بعدازمرگ ارسطواثربسیار کمتری را ازمشائیت علم اخلاق در حلقه های علمی واخلاقی تولیدنموده بود، نسبت به آن نفوذی که بصورت مستقیم ویاغیرمستقیم در تشکیل افکار اروپای جدید نموده است . یکی ازعوامل آن ، وشاید هم عامل مهم آن قلت نفوذ مشائین Peripeteti ازین جهت باشد که ایشان حیات بسیار بلند عملی وتأملی داشتند که به اخلاق ارسطوئی شکل مخصوصی داده بود و در آن عصری که بنای اخلاقیات بیشتر به اساس فلسفی محض وضع شده بود ، اینطور یك نظام اخلاق مخلوط عملی وتأملی قدری بیگانه و ناقابل نفوذ شناخته می شد . عامل دیگر این بود که ماهیت تحلیلی اخلاق ارسطو، مشکلاتی را که طریقهٔ سقراط در کوشش اینکه آرزو های قلبی انسان را باصول استدلال عقلی سازگار بسازد در پیش داشت ، واپس بمیان آورده بود، مجادله دربین این دوعنصر عقل آنقدر عمیق بود که مصالحه بین آن ها مشکل می نمود . زیرا وجدان اخلاقی محیط آنروزه طالب آن بود که باید عقیدهٔ یکطرفه و یك جانبهٔ افراطی بمیان آید ، واینطور نظریات مزدوجه، امثال نظریهٔ ارسطو آنقدرها مقبول نبود، و ازین بود که عقیدهٔ یکطرفهٔ رواقی ها که اخلاق را از دنیای حیات مجزی میکردند بیشتر قابل قبول میشد. رواقیون با یك تخیل مطلق ومذعن ، خیر عملی را مظهر اعلای حکمت مثالی دانسته رتصورات عمومی وظیفه رابیك فارمولهٔ که مستوعب تمام حیات انسان است شکل یك نظام مرتبط داده و علاقهٔ آنرا به رفتار ونظم عالم کون نمایش میدادند .

این بود شمهٔ ازحالات ارسطو که درین موقع خواستیم که اورا در نزدیکی سقراط وفلاطون ملاحظه کنیم .

البته تفصیل حالات و فلسفهٔ ارسطو ، در تمهید کتاب «علم اخلاق نیکوماکوسی» ذکر شده است که مطالعین محترم اکثر مسائل را آنجا خواهند یافت .

(۸) کلبیون : انتستنس و باقی کلبیون روح سقراطی را بدیگر صورت فهمیده اند واین ها میگویند : حاجت نیست که برای کشف خیر وفضیلت کوشش نمائیم ، و میگویند : حکمت سقراط این نبود که دقیقانه خیر و فضیلت را تحقیق کند ، بلکه درین بود که بسوای عقل راستین ، وادراك روشن ، ازلذت وهمچنین ازهمه مطالب وآرزو های معمولهٔ انسان که قیمت جوهری ندارد ، صرف نظر نماید . انتستنس بوضوح میگوید : «لذت شراست» اوعقیده نموده که بذریعهٔ مجموعهٔ بصیرت وضبط نفس میتوان یك استقلال مطلق روحی راحاصل نمود که سعادت ، با احصال این دوچیز ، بدیگر چیزی احتیاج ندارد . راجع به فقر ، زحمات شاقه ، خمول وامثال این شقاوت ها ومصیبت ها که انسان ازین ها می ترسد ، نامبرده میگوید : این ها بطور مثبت بحیث ذرایع پیشرفت فضیلت وآزادی روحی مفیداند . درمکتب سینك (کلبی) برای تصور حکمت معیار مثبتی وجود ندارد . سوای نفی آرزوها ونفرت های غیر عقلانی . کلبیون بر خلاف لذت وبر خلاف عادت و همچنان بر خلاف (غیر عقلی) متهورانه قیام نمودند ؛ وباین اقدام خود عقل آزاد را بدون کدام غرض وهدف معین گذاشته وآزادی آنرا غرض آن گفتند . فلاطون دربارهٔ شان می گوید : «سخیف است ، اگر گفته شود که معرفت خیر است . وباز اگر سوال شود که معرفت کدام چیز؟ درجواب بگویند که معرفت خیر» ولی تا جائیکه دیده میشود (کلبی ها) کدام کوشش جدی نکردند که ازین سخافت برایند . انتستانس علوم را که مجموعهٔ احکام ومعانی است ، برای سیرت انسان مفید نمی دانست وهرچه میگفت در بارهٔ فضیلت بود ، وآنرا یگانه عنصر مفید حیات میدانست . برلذت وپیروی آن حمله میکرد ومی گفت : «اینکه بمرض دیوانه گی گرفتار گردم آنرا ترجیح میدهم براینکه به لذت مستشعر شوم» و طبیعی است که در تعلیم فضیلت خود از اصول استدلال که منکر آن بود

کار نمی گرفت ، بلکه توسط ضرب الامثال و نکات حکیمانه و شرح حال رجال بزرگ تعلیم داده وفضیلت را در یك شکل زنده نمایش میداد و آنرا به تقلید ومحاکات تصویرمی کرد، نه به قیاس وبرهان. ازعناوین کتب آن که بمارسیده معلوم میشود که همهٔ آنها دربارهٔ امثال وحکم وشرح حال عبقری‌ها وشرح رمزی آثار هومر که ازان مواعظ وحکم‌را استخراج نموده، بوده‌است . اومیگفت فضیلت درافعال است وافعال قابل تعلیم نیست ولاکن قابل کسب است وآن‌هم به تمرین . کلبیون درحقیقت بدون ازیك کورس سیرت وحیات ، کدام مکتب فلسفی دیگری نداشتند .

دیوجانس (۴۱۳ _ ۳۲۷ ق م) رئیس دوم و مثال بهترین این مکتب است . آنرا بعضی ها شخصی ملحد وپرده درمعرفی نموده اند اما این تهمتی است که کلبیون متاخرین که بطرف لذت میل کرده اند بآن حکیم متقی نموده اند . نامبرده مانند شیخ خود؛ مرد فاضل وجلیلی‌است ، اوهم‌مانند‌استاد خود، به‌علوم‌عقیده نداشت‌وفلسفهٔ او مانند فنون آلی بود و میخواست که مردم باید نفس خود را بر فضیلت آنطور راضی بسازند و آنرا آنقدر اکمال کنند که صنعتگر در بارهٔ صنعت و شغل خود می کند . ریاضت نزد او موجب فلاح بود ازبنده گی به‌هوا وهوس . او ریاضت‌را عبارت ازمجموعهٔ ریاضت بدنی ونفسی میدانست وهردو را متلازم همدیگر می‌شناخت. او ازعرف روی گردان بود وبه‌طبیعت انسانی که بعقیدهٔ او به حکیم ملهم است واثق‌بود، وبقوانین آن پیرو بوده ازقوانین وضعی واصطلاحات مجتنب می‌بود . فرد را از جماعت مستقل میدانست بلکه فرد را ماهیت منفصلهٔ می‌شناخت ، وفضیلت‌را در تنهائی ممکن میدانست وازین رو جداً برخلاف فلاطون و ارسطو که شهرستان و جمعیت را شرط فضیلت دانسته بودند ایستاده بود. کلبیون عموماً بانسانیت بیشترعلاقه داشتند تابه‌وطنیت : این‌ها دولت‌های بزرگ را دوست داشتند وبه کوچك ها میلی نمی کردند واین چیزی است که سرمشق رواقیون نیز شده است. (چرا که بعقیدهٔ شان دولت هرچند بزرگ می‌شود عصبیت ها و حمیت ها کمتر می گردد) و این شیوهٔ سیاسی ایشان مطابق است بعقیدهٔ

طبیعی ایشان که هویت هارا ازهم منفصل میدانستند ومیگفتند که بین هویت ها آنطور علاقاتی که مدارچیز مهمی باشدموجود نیست وازین روهویت انسان نیز درنزد شان متضمن کدام علاقهٔ وطنی وسیاسی نبوده وبدیگر هویت ها ارتباطی نداشت ' این هویت ها نزد شان مطلق بوده وهیچ نسبتی رابرداشت نمیکردوحقیقتی بود که حکیم نباید عرف واصطلاح رابران راه بدهد . گویامذهب کلبیون یك عقیدهٔ وحدتی بود که اجزاء آن باهم اتصال شدیدی داشت .

وچون مکتب کلبی هارفته رفته به مکتب رواقی منجرشد کنون باید دربارهٔ مکتب رواقی هم تذکری داد ومخصوصاً که رواقی ها رول بزرگی در اخلاق بازی کرده اند .

(۹) رواقیون: این مکتب راتقریباً آسیائی هاتاسیس نمودند. ایشان خدا را روح کائنات وواجب الوجود میدانستند واخلاق رابر وظیفه وواجب متکی می شمردند' برخلاف ابیقوری هائی که به بخت واتفاق وحریت تام قایل بودند وخدارا خارج کائنات پنداشته واخلاق را برلذت مبتنی می دانستند ' این مکتب ازمکتب ابیقوری به علم و منطق بیشتر المام دارد وازین روحجت آن هم قوی تراست . ایشان فلسفه را « دوستی وتعاطی حکمت » میدانند وحکمت را « علم امورخدائی وانسانی » می شمارند . حکمت نزد ایشان سه شعبه دارد : علم طبیعی ' علم منطق وعلم اخلاق. میگویند علم طبیعی بمادرس وحدت وجودمیدهد. علم اخلاق نیزبما وحدت سجیه رامی آموزد. و منطق حلقهٔ و صلی است در بین هر دو . وبعبارت دیگر منطق عبارت است ازصورت طبیعت درعقل واخلاق خشوع عقل است درمقابل فطرت'ویا بعبارت واضح تری:حکمت مانند باغی است که زمین آن علم طبیعی ودیوار احاطهٔ آن منطق ومیوهٔ آن اخلاق است .

رواقیون میگویند : طبیعت در جماد ونبات بدون کدام تصور ویا شعور بطرف غایات خود متوجه می شود ودر حیوان توسط غریزه وتصوروشعور خود غایهٔ خود را میجوید . اما درانسان طریقهٔ دیگری است ·عقل است و کامل ترین طرق ' که بلند ترین غایات را جویان است . پس وظیفهٔ انسان این است که در خود عقل طبیعی را استکشاف کند

وبافعال خود ازان ترجمانی نماید ؛ یعنی بر وفق طبیعت وعقل زنده گی کند .

فطرت برای صاحب بقارا میل اساسی قرار داده که بذریعهٔ آن میتوانیم بین آنچه به فطرت موافق است وبین آنچه به آن مخالف است ، تمیز کنیم . وازروی پیروی باین میل اولی است که منافع خود را می جوئیم و ازان چیزی که طبعاً بما مضراست پهلوتهی می کنیم . خطااست اگر بهمراه ابیقوری ها متفق شویم وبگوئیم که میل اولی انسان مصروف به لذت است ؛ زیرا لذت عرضی است درشخص ، که اورا جانب چیزی که موافق طبیعت و مناسب بقاء اوست سوق میدهد . ولی فطرت بجای این میل عرضی و عام ، بما میل های ذاتی وخاصی هم داده که تمام آن هانیک وموضوعات آن موافق طبیعت است . انسان دانشمند به عقل خود درمی یابد که او جزوی است از فطرت کلی ؛ واینکه محبت او به بقاء ارتباط وتبعیت کلی دارد مستند بآن اراده ومحبتی است که فطرت کلی ذاتاً به بقاء خودداشته ودارد . پس مرد دانشمند حکمت وخیر را درین می بیند که ارادهٔ خود را به ارادهٔ فطرت کلی مطابق بسازد ؛ وموضوعات خارجی رامنافع شمرده واضداد آن هارامضرت هامحسوب کند ، امانمی شاید که آنها را بطور کلی ومطلق خیر و یا شر بگوید ، زیرا که این موضوعات عبارت ازان اشیاء جزوی است که موضوع آرزوی طبایع جزئی واقع شده است . ارادهٔ صالح بمانند ارادهٔ کلی ، چیز مطلقی است و تنها توسط عقل درک میشود ؛ و این دو صفت میتوانند خیر را از غیر آن تمیز بدهند . خیر در موضوعات جزوی ؛ در کیفیت خود متفاوت است نه در کمیت خود ، یعنی اگر بعضی ازین ها را به پهلوی دیگری بگذاریم و یا در مقدار شان تزئیدی بکنیم به نهایت آخرین خود نمی رسد . خیر بذات خود قابل ستایش است و موضوعات ، بدون آن یعنی بحسب ذات خود ستایش نمی شود . گاهی برای حکیم ظروفی پیدا می شود که از خیر منصرف شود ، و درین کار خود قابل نکوهش نگردد . خیر فضیلت است . فضیلت موضوع خارجی دیگری ندارد ، که بآن توجه کند بلکه بخود منتهی شده و خود غایهٔ خود است و از ارادهٔ مطابق باطبیعت قوام گرفته است . قیمت فضیلت بغایهٔ که

بوجود می آورد قیاس نمی شود ، زیرا که خودش غایهٔ مقصود است . فضیلت از آغاز خود کامل و بهمه اجزاء خود تمام است و این اجزاء هم در حقیقت پهلوهای آن است که بحسب احوال مختلف میشود . شجاعت حکمتی است در آن چیزی که تحمل آن واجب باشد . عفت حکمتی است در اختیار و ترجیح اشیاء، عدل حکمتی است در تقسیم حقوق . پس حکیم کسی است که میداند : هرچه درطبیعت است از طرف عقل کلی است . و هم باراده الهی است و نیز باندازهٔ «قدر» است . او خواهش های خود را عبارت از وظائفی میداند که در ایفای این ارادهٔ کلی خدمت می کند . وازین رو کار های قضا و قدر را طوعاً قبول می کند . اینجاسوالی بوجود می آید : اگر از یکطرف اعتقاد خود را به قضا وقدر راسخ بسازیم و از طرف دیگر خیر را در اراده محصور نمائیم آیا انسان درین حال تماماً بی اراده و خامل و خامد نمی شود ؟ چه درین حال همه چیز نزدش مساوی شده و او نمیتواند کاری را بدیگری ترجیح دهد . جواب این است که نه خیر ! قضا و قدر از ما غائب است . و خیر های خارجی (اگرچه ذاتاً نه خیر گفته می شود و نه شر) در حقیقت مواد اراده است که اگر آنها نباشند اراده بدون آن‌ها قوهٔ محضی است که بمیدان فعل آمده نمیتوانند ؛ و آنگاه خیری بوجود نمی آید ؛ و اراده است که دران خیرات خارجی باختیار خود عمل می کند . انسان کامل و دانشمند، موضوعاتی را که مطابق به طبیعت می بیند قابل اختیار میداند، و موضوعات ضد طبیعت را بد رود میگوید . اگر بدردی دچار می شود ویامصیبتی باومیرسد ، برخود گوارا می‌سازد ومیداند که برایش مقدر بوده است ، پس بهر وقت خیر نزدش حاضر ووافر است . مگر آن زمانی که بلیه؛ بسیار شدید و نا قابل تحمل باشد . که درین وقت ممکن است انتحار کند وخود را ازحیاتی که هیچ چیز آن مطابق به طبیعت نیست خلاص نماید . وجائی که این طور شدید نباشد بحیات اعتصام می کند . ونمی ترسد . وامید هم نمی کند ، ونیز غمگین و نادم هم نمیشود یعنی ذاتاً برهرچیز بلندی‌وعالیجنابی می‌جویدوآزادی خود را حفظ نموده ازفضیلت خود بهره اندوز می‌شود .

وپائین تر از مقام اول مقام انسانی است که درجهٔ دوم انسان کامل است واین انسان ناقص ' وظیفهٔ خودرا باحدود آن می شناسد ولیکن نمیتواند به عقل وارادهٔ خود به فطرت کلی ارتقا جوید . او وظائف خودرا تابع ارادهٔ خود ندیده واجبات مفروضهٔ خود می شمارد وازین رو آنهارا یکی بعد دیگری بصورت متفرق اجرا میکند نه با ینصورت که فکرت طبیعت کلی آنرا جمع نموده باشد . وازین رو افعال او بمانند موضوعات خارجی نه خیر شمرده می شود ونه هم شر . وچیزی که مانع این خیر وشر شمردن آنها شده است این است که از عقلیکه مطابق عقل کلی است صادر نشده وبین آن دو عقل مطابقتی ملحوظ نگشته است . نقصان سه درجات دارد . درجهٔ پائین ترین این است که انسان از نقائص بزرگ مبری است اما نه ازجمیع آنها . درجهٔ بالاتر آن این است که انسان ازجمیع هوس ها مبری است اما خوف سقوط درآنها میرود . درجهٔ سوم یعنی بالاتر از ان درجه اینست که انسان ازخطر سقوط ایمن است ولاکن با این هم احتیاجی نمی بیند که حکیم شود . چرا که شعوری بآن طرف ندارد ' وبااین هم تاوقتی که باین شعور نرسد ناقص گفته میشود ' واو درهر درجه که باشد ' او مثل غریقی است که خفه شدنی است . خواه دراعماق دریا باشد وخواه اندکی زیر سطح آن ' ویا مثل تیر اندازی است که تیرش ازهدف دور شده ' خواه نزدیك آن رسیده ویا بسیار دور مانده ' چرا که حکمت چیزی است مستقیم که درجات را نمی شناسد ' حکمت استقامت اراده است ' که این استقامت مرتبهٔ سوم ندارد ' مانند خطی که یا مستقیم است ویا منحنی ونمیتوان بین دوحال حال وسطی را شناخت .

بعد ازان انسان شریر و گمراه می آید که فکر طبیعت کلی از نزدش غائب شده و میل های او از استقامت اولی خود بیرون رفته ' ونفس خودرا مرکز وجود قرارداده ' وبواسطهٔ اشکال خیرهای جزوی ومنافع کوچك ' باخیر کلی معارضه کرده ' وسعادت خودرا درین جزویات منحصر ساخته ؛ وخودرا عرضهٔ درد و پریشانی نموده است . افعال این شخص تماماً باحکمت متناقض است وتماماً عصیان است . به عقل وطبیعت و تمام این افعال یك برابراند ' که بین آن ها فرق سبك و سنگین نیست ' الا که بعضی ازان اعمال بد متضمن

اعمال بد دیگری نیز باشد ، مثل کشتن پدر که هم آدم کشی است وهم غداری وهم ناسپاسی که عقوبات هم باین سبب متفاوت شده است . آرزوها بواسطهٔ اینکه از تسکین آنها لذت نشئت می نماید لذت را غایهٔ خود قرار داده ، واز حال خود منحرف ومنقلب شده است ؛ وحیات هم بآن‌ها مساعدت‌های خذلانی کرده است ؛ وبر همین اساس است که مردم باطفال خود عاداتی را تلقین می کنند ، که از سردی و گرسنگی ودرد پرهیز کنند ؛ و ایشانرا باین قانع میسازند که هردردی شر است ؛ وبایشان در تمام مدت تربیت آنطور ترغیباتی‌را جانب لذت ومال وعزت اززبان خاندان ودایه ها ومعلمین وشعراء واهل فن تلقین می‌نمایند که آرزوها ومیول شانرا بهانفعالات وهوا ها وهوس ها یعنی میول صرفه که مخالف عقل و کشنده روح است و بین انسان وفضیلت مانع وعایقی ایجادمی کنند تشویق‌میکنندانفعالات وآرزوها که‌احساسات‌مزه‌دارودردآگین نفس شده‌اند درحقیقت چیزهای خارجی‌نیست وهم ازطرف دیگر لذت والمرا اشیاء خارجی درنفوس ما انتقال نمیدهد، بلکه نفس‌است که این‌احساسات‌را قبول‌می کند، پس انفعال رضاء ویا نفور درمقابل هرچیز که باشد چیز خارجی نیست ، بلکه ازنفس ما صادر میشود ، و گویا این یك حکمی‌است که ما میکنیم ؛ مثلا حکم می کنیم که « مرگ دوست مصیبت است » اما این‌حکم، نفس ما را بهغم و ماتم تحریك نمیکند . بلکه این حکم آنی است که محرك حقیقی است : « لازم وواجب است که باین مصیبت محزون شویم » که اگر ما بخواهیم از غم و ماتم دوری بجوئیم باید ازین حکم ثانی خود را خلاص کنیم نه از حکم اول .

وهمینطوراست باقی‌انفعالات . پس انفعالات‌ازین‌پهلو وازپهلوی‌مبالغه‌وازپهلوی اینکه موجب اضطراب نفس ماست، مخالف طبیعت و مخالف عقل است و تمام این‌ها بد است و باید از بیخ و بن بر کنده شود . وحتی ازین هم نامعقول تر است که آنرا بحکم نسبت دهیم، بلکه زیادت ونقصان آن تا یک درجهٔ از حکم مستقل است . چرا که دیده میشود : غم و اندوه حین نزدیکی بهزمان حکم، شدید تر است . و هر چند که زمان از حکم دور میشود ضعیف شده میرود . پس زمان است نه حکم ، که موجب آن است .

وگاهی می‌شود که انفعال زیاده شده ورسوخ پیدا کرده مرضی میشود که علاج ندارد. واین یکی از کوچك ترین عیوب آن است . گویا رواقیون برأی سقراط عودت کرده عقیده دارند که: « فضیلت علم و رذیلت جهل است » وهم عقیده دارند که انفعال از قوهٔ غیر عاقله صادر شده ویااینکه انفعال آن قوهٔ عقلی است که بواسطهٔ سستی نفس وهمراهی بامیل مسرف وحکم کاذب، غیر عاقل شده است امااین سوال آمدنی است: درحالی که تمام عالم طبیعی ازعقل کلی صادر شده باشد، پس چطور ما این حکم را کرده میتوانیم که: انفعال از غیر عقل صادر شده است ؟ .

وقتی که خیر در اراده محصور شود و اشیاء فی حدذاته نه خیرشمرده شوند ونه‌شر، پس معلوم می‌شود که اخلاق‌واجتماعیات وباقی قوانین مختلفه که بین مردم شایع است عرفی محض است وعیناً آن چیزی‌است که سوفسطائی هامیگفتند. بلی‌ابرخلاف نظریهٔ ابیقور، اجتماع درحد ذات خودچیزی است که مطابق طبیعت‌است و از عائله سر زده که جماعت طبیعی است، اما نباید که‌مردم به‌شهرها وشعبه‌ها وقوم ها بطوری‌تفریق شوند که برای هر کدام ایشان عصبیت وقانون جدا گانهٔ باشد چرا که همهٔ شان برادرند وبین‌شان خواجه وبردهٔ نیست، همه انسان هم وطن اند، چرا که در ماهیت خود متفق ودر طبیعت واحدی که مادر وقانون شان است یکجازیست می کنند، ووطن حکیم، تمام دنیاست . پس چقدر فرق است بین ماوفلاطون و ارسطو؟ وباید حکیم بجمیع وظائف وطنی خود قیام کند، بر خلاف آنچه ابیقور می گفت. حکیم باید خاندان تشکیل کند وبه سیاست توجه کند، مگربه قانون ونظم موجوده بغی نکند، وبفکر کدام مملکت «مثالی» نیفتد، بلکه نظم سیاسی‌را بطورمساوی بشناسد و کوشش کند که دران دخل نیکی داشته باشد.

رواقیت مدرسهٔ فضیلت واخلاق وشجاعت بود، اگرچه اعضاء آن ازعجب و حب نمایش، خالی نبودند گاهی کار شان درراه اظهار شجاعت بانتحار هم می کشید.

بااینکه مبادی فلسفی شان بر خلاف این عمل شنیع قیام داشت، چرا که آنرا مخالف حب بقاء دانسته وهم آنرا بغاوت بر طبیعت که این میل اساسی (حب بقاء) را بما داده است می شناختند. بعد ازان که این مدرسه درقرن دوم واول قبل میلاد بدورهٔ ثانی خود قدم نهاده بود اکثر اعضاء آن درین دوره که ایشان نیز آسیائی ها بودند، با زعماء اول به پارهٔ مسائل اختلاف نظر پیدا نمودند، واز طرف دیگر باز در وقتیکه بدورهٔ دومی خود قدم گذاشته وبنام (رواقی جدید) معروف شد، طبیعی است که به تحولاتی دچار شد. واکثر کتبی که بمارسیده است ازین مدرسهٔ جدیده است، زیرا از رواقی اول چیزی که قابل وصف باشد باقی نمانده واین دوره اززمان تاسیس این مکتب بقدر چهار قرن متاخر است. این مدرسه هنوز هم پیروان خود را از دست نداده بود، حتی دررسائل اخوان الصفا دربارهٔ طبیعت وهم درقدر وحریت وهم در اخلاق ونجوم، آراء رواقی بخوبی دیده میشود. سپینوزا هم یك مرد رواقی بود، امادرجامهٔ دیکارتی: وهمچنین اخلاق کانت تماماً رواقی است. حتی اساس وظیفهٔ او ومخصوصاً درین اواخر که فکرت وحدت الوجودی تمام ثقافت شرق رادر آغوش گرفته بود، رواقیت به قدوقامت رساتری کسب وجود نموده بود. زیرا رواقیت درافکار فلسفی خود وحدت الوجودی است که دران زمان کسب وجود نموده بود و وحدت الوجودی رواقیتی است که درین زمان کسب شیوع نموده است. رواقیت از نقطهٔ نظرعمل نیز در شرق خیلی ها نفوذ داشت مخصوصاً در طبقهٔ زهاد که درین مردم بیشتر اثر های قوی و بارزی نموده است. حقیقت این است که رواقیون در بین مکاتب فکری اخلاق، یگانه مکتبی است که عملی است و بعمل اهمیت زیاد میدهد. و ایشان در فلسفه و علم و حکمت آن چیزی را در نظر دارند که در عمل صورت می گیرد؛ و ایشان حکمت را ازین دائره بیرون نمیدانند. ایشان (هواوهوس) را حالت مریضانهٔ نفس ناطقه دانسته اند، که شخص عاقل بعقیدهٔ ایشان، ازین ذلت های مریضانه آزاد است. شخص عاقل بعقیدهٔ شان ممکن است بمثل دیگرمردم عرضهٔ درد جسمانی شود، ولاکن این درد نباید غم و پریشانی درو ایجاد کند؛ و حتی باید که تلخی ها ومصیبت های بزرگ، عقیدهٔ روشن آنرا (که این چیز ها به نفس ناطقه اهمیتی

ندارد) متزلزل نکنند . رواقیون دوره های اخیر' بخوبی واقف اند که این طور شخصی
در میان مردم وجود ندارد . و ازین رو به اشاره های خفیفی چنین اظهار میکنند که
شاید یکدونفر در زمانه های پیش بحیث عبقری ها ومثل های اعلای این کار' بمیان
آمده باشند . اما باقی فلاسفه در راه سلوك بطرف این غایه پویان بوده اند'
این اعتراف شان بهیچ وجه دعوی شدید ایشانرا به متابعت مطلق این حکمت کم نمیسازد .
طوریکه بشدت عقیده میگویند که این حکمت بهای ممتاز و یگانه دارد .
که هیچ عمل شان بدون این عقیده مقرون فضیلت شده نمیتواند. هرچه که ازعلم نباشد
گناه پنداشته میشود؛ وفرق صواب وخطا هم مطلق وبدون فاصله ودرجه بحساب میرود .
همه انواع گناه بیك اندازه بوده صغیره و کبیره دران مراعات نمیگردد . و حتی مخالفت
یك ماده قانون مخالفت عمومی قانون کلی پنداشته میشود' وبهمین شکل همه حکمت ها
سایهٔ آن حکمتی است که در عمل اظهار نمود می کند .

ارسطو کوشش داشت تاازین مسئله که سقراط فضیلت را بامعرفت یکی شناخته
بود انکار کند ' مگر این کوشش او مشکلات تناقض را بیشتر میکرد . چرا که خودش
نیز معترف شده بود که هیچکس بعمد نمیتواند بضد آن چیزی که باو خیر معلوم شده
باشد اقدام کند . پس انحراف ارسطو ازسقراط آنقدر ها نبود که ازین اصل انکار
گفته شود در حالی که برای رواقیون که آنها بمبدأ سقراط مستمسك شده اند این
مشکلات هنوز زیاده تر پیش میشود . نظریهٔ فضیلت ' رواقیون رامجبور ساخت که ازین
دو شق یکی را بگیرند : اول : اگر فضیلت دانش است آیا معنی آن این است که
رذیلت غیر اختیاری است؟ واگر اینطور نیست و فضیلت دانش نیست پس باید که جهل اختیاری باشد
این تناوب مانعة الجمع که نزد ایشان دراخلاق دیده میشد نسبتاً خطر کمتری داشت وازین
سبب بود که رواقیون آنرا قبول نمودند ولاکن بااین هم ایشان پریشانی های خودرا خاتمه
ندادند . چه ایشان اگرچه ازیکطرف بحدانتهای وسعت اختیارات انسان دراعمال او
قائل شدند از طرف دیگر نظریات شان در کائنات طبیعی نیز بحد اکبر عقیدهٔ
قضاء وقدر بود. پس مردی که در اختیار گردون است چطور میتواند از گناهی که

پیشتر در سرنوشت آن بوده است مسئول شود، که رواقیون بحل این مشکل اینطور می‌پردازند که خطای انسان درحقیقت، روح وجوهر گناه ورذیلت است؛ وچون خطا اختیاری است، ممکن است که انسان با ستعمال دلیل عقلی ازان جلو گیری کند، وقوهٔ داخلی واستقامت روح وحاکمیت عقل خودرا موثرانه بکار اندازد، پس مسئولیت اخلاقی باقی است، بشرطیکه رذیلت از شخص سرزده باشد نه از علل خارجی.

کنون درحالیکه مااز مفهوم عملی ومثبت این حکمت یقین حاصل کرده توانستیم چطور خواهیم توانست خود را ازین ورطه دور نجات دهیم؟ (۱) که حکمت تمام خیر وبی حکمتی تمام شراست. و(۲) که حکمت معرفت خیر وشر است. کلبیون برای حل این مسئله هیچ کوششی نکردند وفقط فضیلت را بهمان معنی شناختند که یك شخص معمولی آنرا می‌شناسد، اوشان برحسب حس استقلالی که داشتند فقط متوجه آن بودند که اگر کدام سنت ویا بدعتی بایشان میرسد آنرا رد کنند. رواقیون دربن باره نه تنها یك نظام مفصلی را برای وظیفه وباصطلاح خود شان (چیزهای باهم وبرابر) درهمه‌شیون حیات ساختند. بلکه علاوه بران مخصوصاً کوشیدند که همه آنرا زیر یك فارمولهٔ عمومی بیاورند. اوشان این فارموله را از فحوای مثبت تصورات طبیعت استخراج نمودند، درحالیکه کلبیون تصورات طبیعت را بیك شکل منفی و برخلاف عقیدهٔ خود که ایشانرا ازین تصورات آزاد ساخته بود میدانستند. حتی درین استعمال منفی تصورات طبیعت این نیز مضمر بود که هرگونه میلان فعالی که بانسان پیدا می‌شود «طبیعی» است. یعنی که ازعقائد و عادات اجتماعی مستقل و از آلوده گی های آن پاك است، و ازین سبب در اعمال بیرونی انسان موثر خواهد بود. ولیکن نزد رواقیون اتخاذ این نظریه (توافق باطبیعت) بحیث قانون عمومی مثبت برای اعمال سلوك بیرونی ازین سبب بمیان آمده بود که زینون (Zenon) رئیس رواقیون آنرا از اکادمی آموخته بود. اما آیا ممکن است این سندیت و مصدریت به طبیعت داده شود تاوقتی که طبیعت ذاتاً یك مظهر ویا نمایندهٔ قانون آسمانی و حکمت الهی نباشد؟.

روی همرفته نظریهٔ اینکه دنیا ازروح وعنایت الهی مملو ومنظم است در همه مکاتبی که‌سقراط را مؤسس اصلی آن میدانستند عام بود ، که این نظریهٔ وحدت‌الوجودی بانظریهٔ رواقیون که دربارهٔ خیر انسانی داشتند خوب موافق افتاده . مگر چون آن ها نمیدانستند ویانمی‌توانستند که‌وجودرا بحیث (مثال) بشناسند لاجرم ایشان (بامدد نظام هراکلیتس Heraclitus) با ین وحدت الوجود خود جنبهٔ مادی‌داده وفرض کردند که : علم‌قدسی صفتی است ازمصفی‌ترین جواهر مادی که‌آنرابنام اثیرروشن وفعال‌می‌خواندند. این نظریهٔ هیتا فزیکی مادی کائنات طبیعی ، دراخلاق رواقیون تاثیر دو بالائی داشت . درقدم اول برای اعتقاد اصلی ایشان که حکمت را برای رفاه و سعادت بشر تماماً کافی میدانستند یك ریشهٔ از حقیقت کونی مهیا کرد ؛ و ازطرف دیگر یك فضای جذبات دینی واجتماعی را در مکتب شان ایجاد نمود . پس عملیهٔ حکمت در نظریهٔ شان عبارت بود از حیات پاك شخص قدسی ، که او را (خدا) درحدذات اوتعالی می شناختند . این علم قدسی باز دراینکه عناصر عالیه وسافله حیات انسانی را مطرد بسازد بعقیدهٔ شان خیلی مؤثر وخیلی‌مفید بود ؛ وحتی درانسان‌های طبیعی و غیر عقلانی که ساختمان اصلی شان نسبتاً سافل بوده است ، بازهم بعقیدهٔ شان ، تقویم خدائی که در اثر ارادهٔ حکیمانهٔ اوتعالی بوده است ، تایکدرجهٔ دیده می شود.

بعقیدهٔ ایشان در مراتب اولی حیات انسانی بیش از اینکه عقل بکمال برسد جذبات بی آلایش طبیعی که مقدمهٔ عملیات عقل است ظاهر است. وازین روفارمولهٔ (حیات بطبق طبیعت) درانسان بحیث (حیوان عقلی) قابل تطبیق می‌شود ؛ وتطبیق آن‌هم درین هردو صورت فهمیده می شود ، خواه باین صورت که عقل را حاکم قرار بدهیم ویااینکه حکومت آنرا عملاً دراجرا بیاوریم. درانسان وهمچنان در هر حیوان قوهٔ موجود است که از روز تولد ، جذبات طبیعی حفظ بقاء کتلهٔ جسمی وطبیعی‌را تحریك‌میکنند . اما وقتی که خودرا بحیث شعور منکشف ساخت وخودرا بحیث خیر کامل خود شناخت ، آنگاه غایه های اولی طبیعت وآنخیرهائی که‌مربوط ومحرك آن‌است ، موضوع های خارجی را تشکیل میدهد ، که غایه ونصب‌العین عقل می‌شود . این موضوع هاچیز های

مهمی می باشند که به تناسب آنها بعضی چیزها ترجیح یا فته و به ممانعت آنها برخی دیگر رد می‌شوند. وفقط بطابق تمرین متواتر این انتخاب است که حکمت میتواند مظهر عملی خود را بیابد. باین طریق همه ویا اکثر اشیائی که عموماً خیر سنجیده می شوند امثال تندرستی، نیرو، توانگری، جاه‌وغیره، فقط درمیدان انتخاب مرد حکیم آورده می‌شوند. درحالیکه خیر حقیقی حکیم تماماً حکمت انتخاب است نه اشیاء منتخبه.

این موضوع (تطابق به‌طبیعت) بحیث قاعدهٔ سلوك، قانون مخصوص رواقیون نیست بلکه در نظریات سپیوسیپس Speusippus وزینو کراتیس Xenocrates و تایك درجه در نظریات مشائین هم دیده شده است .

چیزیکه خاصهٔ رواقیون است این است که ایشان اصطلاح (خوب ویا بد، خیر ویا شر) را در اشیاء معمولی استعمال نکرده، همین قدر میگویند که فیلسوف باآینکه ازین اشیاء بی‌نیاز است، بازهم درحیات عملی خود باید بااین ها سازگار باشد .

ما تا اینجا درسلسلهٔ افکار رواقیون، درصدد بحث طبیعت انسان بحیث فردو بدون ملاحظهٔ علاقات اجتماعی‌شان بوده ایم. مگرمحیط فضیلت، بطوری که عموماً تصورمی‌شود بیشتر به علاقات اجتماعی تکیه می کند که این علاقات را نیز رواقیون در نظریات خود در بارهٔ وظیفه شناخته اند . واقعاً درتشریحات اساس های طبیعی عدل اظهار اینکه (مردنه برای خود بلکه برای نوع انسان زائیده شده است .) یك قدم بسیار مهم و بزرگی است که در خطهٔ اخلاقیات عملی رواقیون گذاشته شده است ، ولی تاجائیکه از مفهوم لفظ طبیعی استنباط می شود اینطور یك اثنینیتی دران تصور شده می توانند: (۱) عدل‌وقانون که عملاً بهر جا ویا با کثر جایهاموجود است. و (۲) آنچه که اگر نقشهٔ حیات اصلی انسان بصورت مکمل اجرا می شد، بچه صورت بمیان می آمد ؟. وما می بینیم که رواقیون بوضاحت باین‌دوعنصر تصوری، اطراد واتساقی نداده اند . اینکه انسان طبعاً حیوان اجتماعی‌است نظریهٔ ارسطواست ، و اینکه همه موجودات عقلی در وحدت عقلی که‌درهمهٔ شان موجود است طبعاً یك جامعه را با یك قانون عام تشکیل می کنند ،طوری که‌دیده می شود ، ازخلال نظریه رواقیون که به کائنات دارند

مفهوم می شود و هم اینکه : (اعضاء «شهرزیوس» باید تعهدات وقرار داد های خود را رعایت کنند و از مضرات ذات البینی اجتناب ورزند ' برای حفاظهٔ یك دیگر خود از خساره های مادی و معنوی متحد شوند) نقطهٔ آشکار قانون طبیعی است . درحالی که رواقیون باز خیلی بوضاحت میگفتند : که برای حفاظهٔ جمعیت انسانی ' باید افراد ' اتحاد جنسی تشکیل بدهند تا توالد کنند وبه پرورش و تربیه اطفال عطف توجه نمایند . ولی طبیعت بیش ازین روابط جنسی را معین نکرده وازین سبب زینون هم بمثل فلاطون درحکومت مثالی خود بیك جامعهٔ زنان اشاره دارد ' وهمچنان دراصول مخصوص مکتب رواقیون کدام حکومت ویا قانون رابحیث حقیقی وجامع نمی شناسد' الا آنکه ازطرف حکیم باشد. تنها حکیم است که هم قانون گذار حقیقی است وهم پادشاه. بهر حال قانون عقلی جامعهٔ مثالی رواقیون ازاوامر وعادات مثبت جمعیت موجوده امتیازی ندارد . وعلاقات (طبیعی) که هرانسان راعملاً بهعائله وخویشاوندان ووطن وبشریت مربوط میسازد ' آنطور یك زمینهٔ راتهیه میکنند که تظاهرات خارجی عدل (داد گری) بران رسم شود. یکی از مقولات اساسی رواقیون این است که باید حکیم در حیات عمومی حصه بگیرد ' وازین؛ چنین مفهوم نمی شود که باید فعالیت های سیاسی حکیم براساس ضوابطی باشد که ماورای اصول مقبوله وموضوعهٔ جامعه است. وهمچنان رواقیون بهمعیار « تطابق بهطبیعت » دربارهٔ وظیفه و دین ' آنهائی را که بیشتر اساسی بود احترام کرده وآنچه رابیشتر عرفی بود ترك میدادند .

وبالجمله رواقیت بمعنی کلمه وبمفهوم حقیقی خود عبارت است از رواقیت یونان که مهد اصلی رواقیت وهم خالص ترین شکل طبیعی آن است ' زیرا زواقیت روم. مخلوطی است ازعوائد واخلاق بومی روم وهم ازافکار نصرانیت که دران وقت هابروم نفوذی کرده بود وازین رو نمیتواند که نمایندهٔ حقیقی رواقیت یونان شود .

رواقیت یونان هم نقائص زیادی دارد ' ولو که مظاهر محبت تیزو صادقی که جانب فضیلت ووظیفه دارد آنقدر بزرگ است که احترام مارا جانب خود جلب میکند. نقائص آن هم چیزی است که باید بیشتر محل شفقت باشد نه مورد ملامت . زیرا افراطی

که ایشان دربارهٔ «خیر» نموده اند درین زمانه‌ها آنقدر نادر و آن‌قدر ناقابل عمل است که نباید از طرف ماقابل نکوهش واقع شود؛ زیرا که نتیجهٔ سوئی ازان متصور نیست. رواقیت در عصر اضمحلال یونان و در وقتی بمیان آمده بود که احساس به‌جمال حقیقی جمیع اشیاء معدوم شده بود وطبیعی است که حیات متکلفانه هر چیز را از پهلوی قسرمی بیند نه ازروی طبیعت اشیاء. در عصر های اضمحلال وانحطاط است که مردم اعتدال‌را رها میکنند وراه افراط ویا تفریط را میگیرند ونمیتوانند در بارهٔ خیر وفضیلت بمقتضای طبع وسلامت ذوق رفتار کنند. زیراازیکطرف بعضی‌ها درلذات آنقدرها فرو میروند که‌ازسرحد افراط بالاتر است وطبیعی است که این عدم توازن بمقابل خود عقیدهٔ تفریطی خشکی ایجاد میکند، که‌فضیلت را کار غیرممکن وبلکه گاهی هم‌محل تمسخرمی‌سازد. وبااینکه رواقیون بمقام دهریت سخیف امروزه نرسیده بودند وبلکه درتقوی وزهد، مقام شامخی داشتند وحتی کسی‌نمیتواند در تدین و رقت قلب به «اپیکتیتیس» ویا «مارکورس اوریلیوس» برسد. بازهم رواقی ها در بارهٔ مقام انسان بیش ازاندازه غلو می نمودند وبااینکه وحدت الوجودی ها انسان را مظهر تجلی خدا میدانند بازهم ایشان درین امر بیش ازاندازه مبالغه میکردند. و چون عقیده داشتند که‌خداوند را درآخرت ملاقات نمی کنند، دریندنیا هم اورا قریباً فراموش نموده بودند؛ واین غروری است که‌نه وحدت الوجودی‌حقیقی آنرا قبول کرده میتواند ونه‌هم سقراط اینطور تعلیمی‌داده‌بود. حکیم رواقی نقطهٔ اتکاء خودرا بدون نفس خود درجای دیگری نمی یابد وبه قوت خداوند قدیر توکل کمتری دارد. حکیم رواقی بیهوده‌میکوشد ازخطیئات خود که آنرا حس می کند، اغماض کند. وچون ازین‌خطیئات خود که آنرا ارتکاب میکند، خجل است؛ چاره‌ندارد بدون اینکه آنها رابی اهمیت نشان دهد، زیرا که ازانها جلوگیری کرده نمیتواند. او دریك وحلی لغزنده، افتاده است که‌هرچند برای برآمدن خود می کوشد بیشتر دران‌فرو میرود وهر چند بدقت منطق خود می افزاید مبادی غلط او، او را سخیف تر می سازد. منطق او باو میگوید که او میتواند‌بهمه گناهان توغل کند و هیچگاه دامن طهارت او آلوده نشود

منطقی است که هیچ حیلهٔ قانونی نتوانسته است باین صورت محرمات را حلال بسازد، ولی این کار درمذهب رواقی بخوبی حس می شود وتماماً بآن معتقدند.

رواقیت یك حیات جان کنی را که آنرا مجاهدهٔ خاطر می‌نامند، وآنرا قانون وجود انسان مقرر داشته اند اتخاذ نموده است؛ واین اجهادخاطر، عبارت ازین است که انسان بغایت سخت کوش وشدید ومتقشف باشد، زیرا بعقیدهٔ ایشان فضیلت ممکن نیست که کسب شود ویا محفوظ بماند تا انسان به اعمال انتباه ویقظت دائمی نپردازد. واین کارمقتضی آن طور اعمال شاقه ایست که حبس باریاضت نزد آن چیز آسان است. در حالی که فضیلت نزد سقراط همدوش انشراح صدر وایمان غیر متزلزل عقل است، رواقیون فضیلت رایك نوع حیرت و تیره گی دل میدا نستند وحکیم رواقی گویا همیشه در یك خوف مستمری است که فضیلت درهرلحظه ازدام اوپرواز نکند. وباوجودی که حکیم رواقی دارای آنطور کبریائی است، درعین حال به ضعف وسستی خود هم اعتقاد شدیدی دارد. وهردم خودرا عرضهٔ سقوط فوری میداند. ترددهیچگاه اورا رها نمی کند. وهرچند بشدت مجاهده می نماید بازهم شك را ازدل خود دور کرده نمیتواند. زیرا اوهمیشه مستشعر است که طالب چیزی است که فوق طاقت بشری است. واین شعور او همیشه موجب تشویش اوست ولو که خودش بآن معترف هم نیست. زیرا اوطالب محال است وهمیشه خوف ناکامی گریبان او را رها کردنی نیست. ایمان او دریچهٔ امیدی را سراغ ندارد ودریك زندان بیم زیست میکند.

وبهرحال هرچند که درنظریات رواقی‌ها اینطور شذوذهای دور ازحقیقت موجود باشد بازهم باید بطور عموم بقوت بزرگ وعزم راسخ ورأی عالی ایشان که دربارهٔ کرامت انسانی دارند اعتراف کنیم. رواقیت فکری است که نفوس ضعیف وعامی آنرا برداشت کرده نمیتواند، مخصوصاً دروقتیکه مکتب ابیقوری بمقابل ایشان مردم را به ندای بلند جانب لذت وسست عنصری دعوت میکنند؛ طبیعی است که باید آن نفوسی که عالی وممتاز باشند درخور آن شوند که به رواقیت گوش دهند. پس رواقیت دران عصر اضمحلال خدمت بزرگی ایفانموده بود.

واینرا نیز گفته نمیتوانیم که رواقیت امروزهم آن خدمت را کرده نمیتواند، ولی بدا بحال قرنی که افکار آن آنقدر تاریك شود که به رواقیت احتیاج حس کند .

رواقیون قریباً ازجملهٔ طبقات اولین وحدت الوجودی محسوب میشوند ولی وحدت الوجودی ایشان شکل دیگری داشت وقریباً وحدت الوجودی طبیعی ومادی محسوب میگشت. ایشان تقریباً میگفتند که : «همه اوست» ولی حقیقت وحدت الوجودی این است که : «اوهمه است».

رواقیت عقیده ایست که به فضیلت وخیر بیش ازهمه مکاتب؛ الماموبقین دارد وهم بیش ازباقی مکاتب اخلاق، درعمل وریاضت ومجاهدت نفسی می پردازد. زهد و تقوی وتقشف وپرهیز بدرجهٔ آخرین یکی ازصفات عالی این مکتب است، که طبیعی است این صفات گرامی؛ صاحب خودرا محترم میسازد؛ وحتمی است که حس ایثار و فدویت بوجود می آورد. ولی بااین مزایائی که درین مکتب موجودبود تناقضات بیشماری هم دران یافت میشد که بااین تناقضات وزلاتی که داشت بازبهیچ وجه هیچ مناسبتی به مکتب قیروانی وابیقوری وسوفست های قدیم وجدید ندارد؛ وبازاگر بعداز مکتب فلاطون وارسطو مکتبی باشد که بمعنی کلمه، مکتب اخلاقی وعملی محسوب شود، همانا همین مکتب است، که حتی بعضی مزایائی دارد که درمکتب فلاطون وارسطونیز موجود نیست وهم شخصیاتی را که این مکتب بوجود آورده است مانند اپیکتیتس، ومارك اوریل، وزینو، وکانت، ودیکارت، اشخاص محترم می میباشند که قابل ستایش اند.

(۱۰) **قیروانیون** رئیس ایشان ارستیپس شاگرد سقراط است که بعد از مرگ معلم خودمسافرت ها کرده واخیراً درسیسلی (صقلیه) بدربار دونیسیوس اول وبعد ازان به دونیسیوس ثانی پسرش خیلی مقرب شد، فلاطون هم اینجابااو ملاقی شد ولی فلاطون نتوانست مانند ارستیپس طبع شاه رابدست آرد وازان سبب آنجا را به نفرت ترك داد، ولی طبیعی است که ارستیپس به فلسفهٔ لذت جویانهٔ خودبه سبع الوان دربار شاهی خیلی توافق داشت وبآن دربار خوش میزیست .

ارستیپوس، در اواخر به قیروان رفته بنای تدریس را گذاشت این مدرسه تماماً حسی وتصوری بود، عیناً بمانند نظریهٔ پروتاگوراس. میگفتند که بدون از تصورات چیزی را نمیدانیم وممکن نیست بآن چیزهائی که سبب اصلی احساس اند برسیم وبلکه نمیدانیم که احساسات ما ودیگران بهم مشابه است یاخیر، زیرا که احساس امر شخصی است وما ازخارج بصورتی جدائیم که گوئی درشهری محصور شده ایم. مردم بدون الفاظ مابه الاشتراک دیگری ندارند، وتنها الفاظ است که از احساسات ایشان نمایندگی می کند؛ وازطرف دیگر یك لفظ میتواند که به بسیار شعور ها دلالت کند، پس علمی موجود شده نمیتواند که محل اعتماد باشد. ارستیپوس نیز مانند کلبی ها ازعلم نظری انکار میکرد.

اخلاق ایشان نیز بریك اساس تصوری بنایافته؛ وبدون شعور به لذت و الم چیز دیگری نبود. این شعور نزدشان حرکتی بود که اگر خفیف می بود لذیذ گفته میشد واگر عنیف میشد الم حساب میگشت. لذت نزدایشان خیراعلی ومقیاس تمام قیمت ها محسوب میشد. لذت نزدایشان صدای طبیعت بود؛ وازان جهت بعقیدهٔ ایشان نبایست در مورد لذت خجالت وحیائی کسب وجود میکرد. قیود وحدود درنظرشان ازموضوعات عرف بوده وازین رو سعادت نزدشان منحصر به لذت وآن هم لذت حاضره بوده ولی دلبستگی وعلاقهٔ عمیق حتی درباره لذت نیز نزدشان مستحسن نبوده وآنرا مایهٔ الم واضطراب میدانستند. ایشان آینده را نیز درنظر نداشتند، زیرا که آینده حاضر نیست ودل بستگی بآن دردناك است، پس آزادی حقیقی وسعادت راستین نزدشان درین بود که خودرا از چنگ شهوت توسط لذت مطلو به خلاص کنند؛ وحتی اگر حیات فائده نداشته باشد گریبان خودرا ازدست آن هم نجات دهند. ارستیپوس میگوید: که لذت والم بدن دقیق ترین وتا یك درجه مهم ترین لذت ها والم هااست. اوعقیده دارد که بعضی لذت های خالص فکری هم وجود دارد مثل اینکه شخصی وطن خودرا مسعود ببیند. او خیر را در کیف می شناسد واگر در کمیت هم بشناسد درکم متصل است نه منفصل؛ وازین روا ین قانون خودرا به تاکید ومبالغه تائید می کند: «لذت را در آن موجوده تعقیب کن وخودرا به آیندهٔ مشکوك زحمت مده» او کیفیت حکمت رابااین شکل توضیح می کند: «هروقت اگر حالات وسوانح لذتی تقدیم می کند

باید به طمانینت وعزم وحزم وصفا مقابله شود، نه به جذبه ونفرت ووهم پرستی، نامبرده نفرت هائی را که انسان باید از آن‌ها آزاد باشد مربوط به‌اخلاق رسومی وعادی دانسته وعلاوه بر آن چیزهائی را نیز منفور میداند که تجاوز بران مجازات بارمی‌آرد. اگرچه نامبرده باسقراط هم عقیده است که اطاعت مجازات معقول است.

گویا مکتب لذت Hedonism که‌شایداز طرف ذیمقراطیس بآن اشاره شده بود باراول توسط ارستیپس بمیان آمد.

بعد ازارستیپس دخترش رئیسهٔ مدرسه شده وبعدازآن نواسهٔ دختری او که بنام جدخود به ارستیپس موسوم بود بمسند نشست، میگویند این عقیدهٔ شدید لذت از ین ارستیپس نواسه‌است، چه‌ارستیپس اول شاگرد سقراط بوده وهرچه نباشد طبعاً به پیروی سقراط اینقدر ها به‌لذت عقیده نداشته وهم ارسطو در بحث لذت خود ازآن نامی نمی‌برد. بهر حال این مردم در لذت خیلی ها غلو نمودند، تا حدی که طریقهٔ الحاد را پیش گرفتند. آخرین نمایندهٔ این مدرسه هگسیاس باین عقیده‌آمده که لذت خیر یگانه است که‌بصورت قوی وخالص بدست نمی‌آید واگر بدست هم بیاید بسیار نادر است ومجموع آلام‌حیات بارها ازلذت‌آن زیاده تر است. سعادت آرزوی محال است، وطلب لذت کار بیهوده است چرا که‌لذت دائماً موجب الم است. وحکمت این است که از الم بگریزیم واین هم ممکن نیست الا بکشتن شهوت و جلوگیری از لذت، ولیکن وقتی که طبیعت‌را باین طور تزهد مقهور کنیم طبیعی است که خمود می کند و بیفائده می گردد و مساوی‌مرگ می شود. پس مریض بستری و درماندهٔ حیات بدون مرگ درمانی ندارد. هگسیاس‌را ازین‌سبب (انذار دهندهٔ مرگ) میگفتند ومردم زیادی بآن گوش میدادند وبعضی هم قانع شده خود کشی می کردند. وازین سبب بود که شاه بطلیموس ازترس اینکه مرض انتحار عام شود هگسیاس را تبعید نمود ودر وازهٔ مدرسه را قفل زد.

و اینك بعد ازذکر مختصری ازمکتب قیروانی می‌خواهیم شمهٔ ازمکتب ابیقور که درحقیقت تتمه وتکملهٔ مکتب قیروانی است نیز ذکری کنیم.

(۱۱) ابیقور : با اینکه بعلم طبیعی اهتمامی داشت و قریباً بفکر ذیمقراطیس بود
بازهم بآن علم استقلالی قائل نمی‌شد ومیگفت که علم طبیعی برای خود قیمت ذاتی ندارد
ودرحقیقت مطابق حقیقت وجود شناخته نمی‌شود. وبا اینکه در قضایا و براهین خود مستقل است
بازهم به علم اخلاق مربوط است . علم طبیعی مجموعهٔ تفسیرات ممکنه است
وممکن است تفسیرات دیگری هم بآن داده شود، ولاکن غرضی که ازان در نظر است
«نجات دادن بشر است از ترس ظواهر جویه وخوف مرگ» ابیقور سعادت را عبارت از لذت جسمانی
میدانست چرا که بدون ماده بچیز دیگری قائل نبود . ودرحقیقت ابیقور معتقد این است
که غایهٔ حیات لذت است. با این هم پیروی ارستیپس را نمی کند ، بلکه نظریهٔ لذت را
طوری ترمیم می کند ومنطقی بآن بکار می‌اندازد ، که آن لذت را یك نوعی از سعادت
روحیه می سازد و نمی گذارد که فضائل معروفه ازبین برود ، و رذائل جای آن ها را
بگیرد؛ وازین است که عقیدهٔ ابیقور دربین مذاهب فلسفی موقع بسزائی دارد . ابیقور میگوید:
تجربه شهادت می‌دهد که ما لذت را جستجو می کنیم وحیوانات آنرا بدافع طبیعی خود
بدون تفکیر وتعلیم می‌جویند . پس درحقیقت طبیعت است که بچیزهای ملائم حال خود
حکم می کند، نه عقل، زیرا که عقل درحقیقت از تصور چیزی که ازعناصر حسی مجرد باشد
عاجز است . زیرا که همه افکار ما به احساسات رجوع می کند ولاجرم بالنتیجه جانب
لذتها وآلام می گراید. واگر ما حس را از انسان دور کنیم آیا بان چیزی باقی می‌ماند؟.
(ابیقور عقیده دارد که فکر از تکرار احساسات بوجود می آید) وقتی که ثابت شد که
لذت غایه است، پس وسیلهٔ که بذریعهٔ آن لذت جستجو میشود طبعاً باید فضیلت باشد ، وباید
عقل وعلم وحکمت در تهیه وسائل آن غایهٔ مطلوب بکار انداخته شود ، واین است حیات
لذیذ و مسعود . پس نباید که گفته شود: لذت خوب است یا بد ، شریف است یا خسیس.
زیرا که هر لذت خیر است وهر وسیلهٔ که برای آن اتخاذ شود نیز خیر است ، بشرطیکه لذت ، لذت
باشد ووسیله هم وسیلهٔ باشد که انسانرا به لذت برساند؛ ومعنیء این شرط این است که لذت برای
خود عواقبی دارد که همه عواقب آن خیر گفته نمیشود ، مثلا حرص و عیاشی موجب
مرض می‌شود ، پس لازم است که لذت را بالم تعدیل کرده ، لذتی را که موجب الم است ترك دهیم

وآنرا وسیلهٔ بد و ناکام سعادت بشماریم. الم نیز همچنین عواقبی دارد که همهٔ آنها شر محسوب نمی گردد. پس باید المرا به لذت تعدیل کنیم والمی را که مورث لذت بزرگتری میشود قبول نمائیم. وباین صورت مذهب لذت به مذهب منفعت تحول می کند، ارستیپس هرلذت را بحاضر حواله می کرد ومی ترسید که آنرا زمانهٔ آینده ازما سلب نکند، وهم سنجش عواقب را برای انسان بند وبندگی تصور می کرد، ولی آیا قصد خلاصی از مستقبل معنی عبودیت حاضر را نمیدهد؟ سعی برای یك غایهٔ معلوم ودر تمام عمر مورث حریت وسیع تری است از آزادی پیروی هوا وهوس، بهر طوری که اتفاق افتد.

آیا لذات متنوع اند؟ ارستیپس میگفت که همه لذات برابر است والبته اگر بظاهر دیده شود همه لذات ذاتاً لذت است واما از نقطهٔ نظر علاقهٔ که آن‌ها بطبیعت دارند وعواقبی که به تمام حیات میگذارند طبعاً متفاوت اند و ممکن است آنها را بسه طائفه تقسیم کنیم: اول آنهائی که از ایجابات طبیعی وضروری صادر می شود وآلام طبیعی را تسکین میدهند مثل لذت طعام وشراب حین گرسنه گی وتشنه گی. ثانی لذاتی است که از نزعات طبیعی، ولیکن غیر ضروری صادر می گردد؛ واین قسم است که لذت را متنوع ساخته والم طبیعی را تسکین نمیدهد مثل غذاهای مسرفانه وباقی سامان عیش ونوش. ثالث لذاتی است که از نزعات غیر طبیعی وغیر ضروری نشئت نموده ولاکن در نفس انسان جای گزین گشته است مثل لذت مال وتشریفات اجتماعی. درین جا حکیم به طائفهٔ اول لذات گوش داده نداء آنهارا قبول می کند زیرا که این ها بسیط ترین ولازم ترین ایجابات اند که بذات خود قائم اند وباقی ایجابات ولذات برانها استوار است وهم راضی ساختن آن‌ها بهمه کس آسان ومیسر است، ولی حکیم نزعات طائفهٔ سوم را تماماً رد می کند ولذائذ آنرا یکقلم پدرود می گوید، ودر نزعات طایفهٔ دوم حکیم تأمل می کند واین جا حکمت عملی را استخدام می نماید، که اگر حکمت آنرا قابل قبول دید، به سختی وبه تکلف قبول می کند؛ تااینکه بواسطهٔ حسن قبول جای نشین نزعات ضروری نشود وانسانرا بندهٔ خود نسازد. واگر قابل قبول ندید رد می کند.

ابیقور میگوید: این ایجابات واحتیاجات از اختلال توازن جسم نشئت می کند. وقتی که جسم توازن خودرا واپس حاصل نمود ، الم زائل میگردد وجسم ساکن و مطمئن میشود. این طمانیت لذت است، اما وقتی که جسم به اختلال عودت نمود بازلذت انجام والم آغاز می یابد . پس این ایجابات واین نزعات وسطی است بین دوسکون وحرکتی است که توسط آن موجود زنده میخواهد که الم را ازنفس خود دفع کند و توازن وسکون خود را باز بدست آورد . سکون حالت خالی ازلذت نیست وهم بمثل خواب و یا مرگ محسوب نمی شود ، چرا که خواب ومرگ سعادت گفته نمی شود، سکون درحقیقت عین لذت است که ازتوازن جسم بهره ور است ، زیرا همین که الم رخت بربندد لذت آنجاخیمه می زند، واگر وقتی بیاید که هیچ المی نباشد آنوقت لذت بزرگ حکم فرما است . پس غایهٔ ما این است که توازن کامل وطمانیت تام طبیعت ما ازهمه اختلال ها واضطراب ها در امان باشد . لاکن جسم همیشه عرضهٔ درد والم است وازین جهت حصول غایهٔ ما محال معلوم می شود، ولی ما درین باره راهی داریم که بمقابل الم جسمی ، لذت عقلی را ایجاد کنیم که آنرا بهر اندازه شدید باشد نرم بسازد وطمانیتی ایجاد کند . چرا که نفس به لذت حاضر خوش می شود وهمچنین بیاد لذت گذشته وبامید لذت آینده نیز مسرور می گردد . پس ممکن است درحینی که نفس متالم است لذتی را بآن عرضه کنیم، که باالم آن مقاومت کند. یعنی بیاد گذشته متسلی ویا بامید آینده مسرورشود ، واگر اینطورمیکنیم گویا لذت را ازظروف خارجی مستقل می سازیم واین چیزی است که درداخل نفس انسان برای نفس ممکن الحصول است، وازطرف دیگر باید سعادت ما متوقف برنفس شود وباید که کوشش ما برین باشد که برای نفس درخود نفس طمانیت وسکون را مهیا بسازیم، بطوریکه میکوشیم که توازن را درخودجسم تامین کنیم. اولین اضطراب جسم ازین است که به طبیعت جاهل است وازین جهل او نتائج خرافاتی خوفناکی تولید می شود . حکیم میداند که همه چیزها بریك نظام ثابت روان است؛ ولذا او ازظواهر جویه ومظاهر طبیعت نمی ترسد. ازمرگ هراسی ندارد زیراترس مرگ ازعملیات مخیله است، انسان خیال می کند که همیشه اینطوری که هست- هست ، وهمیشه باحس خوداست؛ وازین سبب ازتاریکی قبر

وتعفن جسم می‌ترسد ، اما حکیم (شاید تنها خود ابیقور) میداند که مرگ فناء تمام است ، او میداند جائی که ما وجود داریم مرگ موجود نیست ، و وقتی که مرگ موجود می‌شود ، آن وقت ، نیستیم ، وازین رو نباید خوفی باشد. حکیم میداند که کسی بجاویدان نمی‌پاید ، پس نباید بآن فکر کند و بآن متاسف ومتحسر گردد. چیزی که درسعادت مهم است این است که لذت قوی باشد نه آنکه مدت آن طویل گردد ، زیرا که مدت درلذت تزئیدی نمی کند.

ابیقور خیلی ماهر بود که ازلذت بصورت طبیعی به منفعت نقل کند ، واز لذت حواس توسط ذاکره ومخیله. بدون اینکه بین حس ونفس یك فرق جوهری بگذارد. وبدون اینکه معنی لذت را تغیر بدهد. به لذت نفس تحول نماید. اما اگر باز ازمنفعت بطرف خیر یك شیر غلط می‌زد آن وقت حکمت آن تمام می‌شد ؛ ونفس هم قیمت خاص وحیات جاویدی می‌یافت ؛ واگر اینطور نباشد اخلاق باید لغو شود ، وآنگاه بهتر این است که بمثل ارستیپس تابتوانیم بطلب کام بکوشیم ووقتی که مریض وپیر شدیم و دست ما کوتاه شد بفتوی هگسیاس خودکشی کنیم .

ما گفتیم که ابیقور فضائل معروف را حفظ می کند ، وحقیقت این است که آنها را فقط در ظاهر و تااندازهٔ که بامنفعت همراهی می کند ؛ وضمان دار طمانیت می گردد ، حفظ می نماید . عفت درنظر او منحصر است برلذات طبیعی ضروری ، وازان ها بمقداری قانع می‌شود که ترس اضطراب والم در آن نباشد . شجاعت این است که انسان در راه لذت آلام را تحمل کند . وجائی که گزیری نیست تسلیم شود . صداقت ودوستی برای حکیم لذیذ ونافع است ، که آنرا بصورت یك وسیله برای سعادت ، استعمال کند ؛ اما از محبت باید پرهیز کند که موجب اضطراب نفس است ؛ وهمچنین حکیم نباید نکاح کند که مزاوجت او را ازمشاغل بسیاری مانع شود . وبهمین سبب باید حکیم مناصب حکومت را قبول نکند ودست خود را از شیون اجتماعی و کارهای عامه بشوید. موضوع عدل این است که یکی دیگری را ضرر نرساند ، برای اینکه عکس العملی ایجاد نکند ، عدل نزد ابیقور مقاوله ایست که براساس منفعت گذاشته شده ، که اگر مقاوله ازبین برود ، ویابه منفعت معارضه کند ، این عدل نیزازبین رفته سقوط می کند . وبعبارت

دیگر: مامحض از ین جهت قانون را احترام می کنیم که از مخاصمت نجات یابیم ' واگر بتوانیم که در خروج ازقانون منفعتی حاصل کنیم و بما از ان اذیتی نرسد ' هیچ مضائقهٔ درمخالفت آن نیست 'وما از احتجاج ضمیر نیز درامان خواهیم بود؛ وباید منفعت را از راهی حاصل کنیم که مقاوله نباشد' چراکه کسی که ارادهٔ مقاوله ویا استطاعت آنرا ندارد' خواه فرد باشد یا جماعت' حقی هم ندارد؛ وآنجا نه عدل است ونه ظلم؛ ولاکن انتقام دیگران مارا مامون ساخته نمیتواند' پس حکیم باید عدل رامراعات کند ' تااینکه سلامت را برای نفس ازانتقام ویا ترس انتقام تامین نماید' وبه طمانیت که «خیر بزرگ» اوست زندگی کند 'تمام این چیزها مواد استدلال ومنطق مکتب حسی است . که سوفسطائی های قبل ابیقور بآن معتقد بودند. وبعدازان حسیون جدید هم بآن طرف رفته‌اند' ولاکن ابیقور حیلهٔ بزرگی بخرج داده که بین مبادی خودوبین طبیعت انسانی تطبیقاتی بکار انداخته؛ واین کاررا بمهارت ایفا نموده است. اگرچه' چنانچه قبلاً گفتیم' همهٔ این ها ظاهری است . اما مکتب ابیقور رفته رفته ازین هم تنزل نموده وعیناً شکل مکتب قیروانی را گرفته است' تابآن اندازهٔ که اکثر مردم نام ابیقور را عنوان مکتب لذت وپیروی هوا و هوس قرارداده اند. اگرچه به شخص اوظلم نموده اند. زیرا ابیقور ' درین شیوه 'منصف ترین ومعقول ترین یونانی های طرفدار لذت ومعتدل ترین پیروان مکتب لذت است .

ابیقوری ها بقرن ها وحتی تابعدالمیلاد دوام نمودند؛ وارکان آن بر لذت سهل زندگی می کردند .

(۱۲) مکتب ابیقور: دربین غایات ابتدائی طبیعت که حکمت درآنجا رجحانی داشت' رواقیون نجات راازتالمات جسمانی هم شامل کرده بودند' ولاکن ایشان حتی دران دهلیز حکمت نیز جائی را برای لذت قائل نشده بودند ' رواقیون عقیده داشتند که لذت برای جذبات بی‌الایش طبیعی موضوعی را تقدیم کرده نمیتوانند ' بلکه اگر بشود بحیث عاقبت ونتیجه آن است' باین سبب رواقیون میکوشیدند که باابیقوری ها بااینکه درنظر اول قوی تربودند (چراکه موجودات حیه طبعاً لذت جوی اند) مقاومت

کنند. ما می بینیم که کریسیپس Chrysippus یك مشاجرهٔ قاطعی را بر خلاف ارسطو که میگوید: تامل سلیم یك نوعی است از مسرتی که لذت گفته میشود، گرفته ومیگوید: حتی خوشی ومسرتی که بعد ازعمل فضیلت پیدامی‌شود نیز تنها یك عرض لازم سعادت ورفاه است. نه جزاصلی وجوهری (یعنی فصل) آن و فقط درانر تعدیلات آخرین رواقیون است که نشاط وراحت خاطر بحیث غرض نهائی و حقیقی گرفته شده که عمل فضیلت درراه آن فقط بحیث ذریعه شناخته شده‌است. درعین حال گمان غالب میرود که مسرت های متین فضیلت ونشاطهائی را که فیلسوف در بین تعذیب های شدیده حفظ می نمود، سبب مهمی بود که رواقیون انظار عامه‌را بطرف خودجلب می کردند، باین صورت ممکن است گفته بتوانیم که مکتب رواقی وهم مکتب ابیقوریك نوع مسرتی را بطور حریفانه به بشر تقدیم مینمودند که ممیزات فلسفی هریك ازین دونظام رامیتوان درین عقیده مشاهده کرد که بایدانسان به تبدلات و تصادفات حیات مضطرب نشود. دعوی رواقیون درین باره علویت بیشتری دارد، زیرا که رفاه مرد دانشمند شان نه تنها از اشیاء خارجی و حالات جسمی مستقل بود، بلکه اززمان هم استقلال داشت، وممکن بود بیك عمل حکمت صورت بگیرد، ونبایست بدوام واستمرار کسب ازدیاد کند، ماخیلی تعجب می کنیم که دانشمند ابیقوری هم ازحکیم رواقی دراینکه بایددرشدت شکنجه وتعذیب خوشنود باشد پای کمی ندارد، وهمچنین سعادت مردابیقوری نیزدردوام خودمزاحمتی ندارد، زیرا که حدودطبیعی حیات را بخوبی میداند. الحاصل ابیقور Epicurus نسبت به زینو Zeno کمتر کوشش نمی کند که نقائص رااز شیون حیات انسانی رفع سازد. این خصوصیاتی است که موجب اختلاف ما بین مکتب ابیقور وبین (مکتب لذت Hedonism) ساده ارستیپس Aristippus مکتب (قیروانی) شده‌است. این مکتب سادهٔ لذت یك جواب بسیارواضح وبسیطی برای سائلی که اگر از «خیر اعلای» انسانی بپرسد، میدهد. وآن جواب بسیط کلمهٔ «لذت» است، ولاکن اگر این نظام بروی کار آید نه تنها وجدان اخلاقی عمومی را جریحه دار می کند بلکه صریحاً ناکام است، فلسفه درنظر یونان باید فن Art ویاعلمی Science باشد که ازحیات نیك انسان بحث کند، اما مکتب لذت چنان معلوم می‌شود که یك شغل ویك فن نامکمل لذایذ است واز آن سبب مفکرین متاخرین مکتب قیروانی Cyrenaic خودرا مجبور یافتند که نظریات اساسی خود را تبدیل

کنند وباین صورت، تیودورس Theodorus «خیر» را بمعنی (خوشی که بر حکمت متکی باشد) تعریف کرده؛ وآنرا از لذت محض جدا ساخته است، درحالی که هگسیاس Hegesias دعوی می کند که (لذت) ذاتاً وجودی ندارد، واز ین رو وظیفهٔ حکمت است که توسط تهیهٔ بعضی وسائل، زندگی را باشیاء بی علاقه بسازد، وباین وسائل درد های حیات را کم نماید، واین است چیزی که اگر آنرا لذت نام بگذاریم. مگر این نظام بواسطهٔ اینچنین تبدیلاتی که دران ایجاد شد، طرفداران خود را که مردم معمولی لذت پسند بودند، ازدست داد. دران وقت توقع میرفت که اگریك مکتب لذت فلسفی بریك شالودهٔ وسیع ومتین طرح شود، ممکن است در تصور «خیر» که منظور حکماء است آرزو های مردم عادی راهم جلب کند، که اینچنین یك نظریه بابعضی شدت های کوچکی ازطرف ابیقور بوجود آمد. نظام اخلاقی ابیقور، بانقائص زیادی که داشت، بازهم قوت معتنائی را درمقاومت امتحانات روزگار از خود نشان داده وپیروان زیادی را نسلاً بعد نسل تاعرصهٔ شش قرن بطرف خود جلب نمود.

ابیقور دراصول اساسی فلسفهٔ خود ابتکاری ندارد، ارستیپس «و همچنین فلاطون درآثرهای خود (پروتاگوراس) و (اودوکسس) Eudoxus» قبلاً تذکر داده بود که لذت تماماً خیر نهائی است والم تماماً شراست. واینکه هیچ لذت نباید ردشود الابواسطهٔ اینکه نتائج درد ناکی داشته باشد؛ وهمچنین نباید هیچ المی انتخاب شود مگر اینکه ذریعهٔ لذت بزرگتری گردد، ابیقور شدت وزمختی قوانین وعادات را عموماً مربوط و متوقف به مجازات های قانونی واجتماعی آنها میداند که بر تقدیر تخلف از قوانین وازمجتمع، حتمی الوقوع می گردد، وبالآخره درنظر اوهمهٔ سلوك های فاضلانه وفعالیت های عاقلانه اگر به حیات شخص خدمت سعادت ورفاه نکنند تماماً خالی وبیهوده و بیمعنی است. ابیقور صریحاً میگوید که مراد ازلذت همان لذتی است که مرد عادی آنرا میجوید، واگر تسکین شهوت واحساسات درنظر نباشد، تصور لذت دیگر معنی ندارد. ابتکار ابیقور تنها درین نظریهٔ اوست که بلند ترین نقطهٔ لذت دران جا است که الم و پریشانی دور شود، وبعد از آن که الم دورشد لذت میتواند کسب تنوع کند، نه کسب ازدیاد، واز ین سبب آن تسکین نهائی که جسم قابل آن باشد، بذرایع کوچکی ممکن الحصول است. وهمچنین ثروت طبیعی هم زیاده از آن نیست که هر مرد حاصل کرده میتواند. ابیقور

سلسلهٔ تعلیمات خودرا ازین هم بیشتر دوام داده میگوید: که حصول سعادت تماماً بر بصیرت وسنجش صحیح متکی است، (طالع تاثیر بسیار کمی دارد) لذت والم معنوی بسیار مهمتر است ازلذت والم جسمی، زیرا که سابق الذکر مجموعهٔ حسیات حافظه وهم است؛ وهمچنین شرط بزرگ سعادت فکری این است که دماغ راازخرافات خالی بسازیم؛ واین تنها به فرا گرفتن علم وسیع کائنات طبیعی متوقف است، که ابیقور درین باره یك ساحهٔ وسیع را برای تمرینات ذهنیت‌های فلسفی معرفی می کند. باز ابیقور به آن مصیبتی که خطا کاران پنهان همیشه از ترس آشکارا شدن اسرار دچارند، تاکید نموده و بیك نشاط سرشاری کوشیده است که قیمت دوستی بی آلایش رابلندببرد، تاشایدازصدمهٔ که بانانیت «لذت» ازطرف احساسات عامه رسیدنی است، جلو گیری کند. اگرچه درین باره بسیار کامیاب نشده است. دربارهٔ دوستی ابیقورمردی است که بدارائی همدردی های پرحرارتی معروف است. عضویت های پرلطف جامعهٔ فلسفی او که درباغچه ابیقور گرد آمده بودند بحیث یك یادگار قشنگی آزین مکتب باقی مانده است، وحقیقتاً مثالی را که رواقیون وابیقوری‌ها سیاناً درحس برادری حکیمانه پرورده اند، در روح اعتزال ایشان بخوبی معلوم میشود که ایشان ازتنازع های سیاسی وحزبی خودرا بیرون کشیده یك زندگی ساده ویك فراغت آرام ودوراز دنیای تزاحم راشعار خود ساخته بودند؛ و همین پهلوی عملی مکتب ابیقور بود که این قوت ومتانت را بمکتب مذکور داده بود. نه جنبهٔ علمی آن که نسبتاً این ارزش را نداشت.

(۱۳) **مکاتب متاخرین:** این دومکتب رواقی وابیقوری که ذکرشد ازجملهٔ مکاتب مهمی بودند که دنیای قدیم را ازجنبهٔ اخلاقی خود ازبد و پیدایش خودتاآخرقرن دوم میلادی که دران وقت رواقیت تماماً ازبین میرود بطرف خود جذب نموده بودند، مگر دوش بدوش این دومکتب؛ مکتب های فلاطون وارسطو پیوسته برسیر خود افتان وخیزان دوام می نمود؛ وفلسفهٔ که بحیث عنصر تهذیبی (یونان وروم) شناخته شده بود عبارت ازین چهار شعبه بود. تاریخ داخلهٔ این چهار مکتب بسیار مختلف است. دراخلاق ارسطو هیچ تغییری که قابل تذکر باشد بروی کار نیامده. مکتب ابیقور رابهتر است که یك شعبه

ویك نظریه بشناسیم نه یك مکتب. ازطرف دیگر تبدلاتی که درمکتب رواقی واقع شده است نیز قابل تذکر است؛ وتطور آن هم بیشتر ازین سبب بعمل آمده که این مکتب دردو محیط ، یونان وروم زیست کرده است. اکثر معلومات ونوشته جاتی که در بارهٔ این مکتب بمارسیده است ازمکتب موخر رواقیون روم است. اگرچه که این تطور بعضاً انکشافات طبیعی داخلی این مکتب است ولی اکثراً ، عکس العملی است ازطرف رومی هائی که آنرا گرفتند؛ ومثال مردانه ٔی رومی هاهم با استقامت طبع رواقیون یکجا شده است. رواقیون متقدمین طبعاً باین مصروف بودند که خاق ذوات داخلی وخارجی حکمت و فضیلت راتحدید وتعیین کنند واز مراتب ومسافهٔ بین حکیم مثالی وفیلسوف عملی ، اگرچه درافکار موجود بود اغماض نمایند. مگر وقتی که سوال اینکه: «خیرانسان چیست؟ » باین جمله که: «حکمت کامل است» جواب داده شد ، طبعاً سوال عملی دیگری که: «چطور انسان میتواند ازحمق ورعونت گیتی گریبان خود را خلاص کرده وبصراط المستقیم حکمت گراید؟» بمیان آمد ، که جواب شافی آن این بود که بایدمعاملهٔ اخلاقی برسودای ساینس که نصب العین افکار یونانی بود ، رجحان داشته باشد؛ وازین بود که رفع حجاب بین نظریه وبین حقیقت ، ویا بین فکر وعقیده ، به عنصر دینی رواقیون قوهٔ جدیدی بخشید ، وشعور به نارسائی خود مستشعر شده جانب فکر خدائی میل نمود ، وآن نظری را که حکیم نسبت بواقعات خارجه داشت وخودرا مستقل می شناخت ، کنون بعوض آن یك صبغهٔ تفرد زاهدانه رابه کبریاء بی پروائی وبی علاقه گی سابق خود داد . و کنون رواقیت طوریکه دائرة المعارف بریطانیا میگوید بر حیات انسان ازین نقطهٔ نظر نگاه میکند که میدان مشق روحی است که جسم را بنظر نفرت مثبتی وبحیث عنصر بیگانهٔ قفس مانندی برای بندوحبس خود می بیند ، و کنون جسم بآن منزله رسیده که درنظر ایپکتیتس Epictetus «جیفه ایست که آنرا روح حفاظت می کنند» و حیات بعقیدهٔ مارك اوریل Marcus Aurelius یك «وقفه ایست درزمین خارجی» ، خلاصه که مثالیت اخلاقی زینو بنا کرد که ازمثالیت مابعدالطبیعهٔ فلاطون عاریت بخواهد .

(۱۴) شکی ها ـ لاادری ها : شك چیز نوی در فلسفهٔ یونان نبوده قبلاً هم پارمینید Parmenide دربارهٔ معرفت حسی اظهار شبهه میکرد . وهمچنین اتباع هراکلیتس معرفت عقلی را مورد اشتباه قرار میدادند . سوفسطائی؛ هم از اختلاف مذاهب و تباین اخلاق وعادات، دلیل های قوی برای خود میتراشیدند ، که درمقابل مسائل یقینی شك و اشتباه تولید کنند .

ولی باید اشتباه نشود که این لاادری ها مردم جدیدی می باشند که غیر ازسوفسطائی ها هستند ، بعد از فتح سکندر درممالك شرق واطلاع یونانی ها بر اخلاق وعادات وفلسفهٔ شرقی ها ؛ وبعد ازمرگ سکندر وانحطاط سیاسی شان ؛ همت ها سقوط نموده وداشمندان براحت میل کرده وبمقابل مدارس قدیمه، مدرسه های راحت طلب وسعادتجوی جدید احداث شد که ازان جمله مدرسه لاادری ها بود. لاادری درین دوره مانند سوفسطائی شخص منفی وغماز وپرده در و کج بحثی نبود، بلکه مردی بود که در کار خود مغلوب ودرحیاتی که دران افکار مختلط واخلاق تا درجهٔ وافی فاسد شده بود . ایمان خود را در بارهٔ حق و خیر باخته ، وبگوشهٔ فرو رفته ، نمیتوانست بمقابل حقائق (آری) ر یا (نه) بگوید ؛ و چیزی که میگفت « نمیدانم » بود .

لاادری، بمثل سوفسطائی، خود پرست وخود نما و پول خور نبود ؛ و بلکه بالعکس حیات آن زاهدانه و منعزل از متاع دنیا بوده ، بیشتر بحیات رواقی شباهت داشت ، نسبت بحیات ابیقوری ها . او در پیروی عادات و عقائد قومی و سیلهٔ راحت و اطمینان خود را می جست . سوفسطائی ها بگذشته نگاهی نمی کردند و از خود حجت ها و دلائلی که بر اساس منطق و یا نظم علمی نبود می تراشیدند، وبه فصاحت و بلاغت ، آن ها را درمردم می قبولاندند . لا ادری ها به سابقیت علم یونانی معترف برده و هیچمدانی خود را براصول علم ومنطق بنا نهاده ، شك ولاادریت رابمعراج آن رسانیده، وآنرا بین مذاهب مذهبی قرار دادند . رئیس این مردم پیرون Pyrrhon (۳۶۵ ۲۷۵) است که میگویند درحملات سکندر به شرق وهند رفته وتقشف آنها را دیده و بعد ازمراجعت

بوطن خود موقع احترام اهالی شده، که آنرا کاهن بزرگ مقرر نمودند ، و بعد از مرگ مجسمهٔ آنرا ساختند . اگرچه این مدرسه شعبه ها پیدا نموده و ارکه‌سیلاس Arcesilas (۳۱۶ - ۲٤۱) مذهب احتمال رادرا کادمی رواج داد . وانا سیدیم Enesideme درحدود میلاد، شك جدلی را بصورت یك ریفارم لاادریت ، بوجود آورد ؛ وسپس سکستوس Sextus بین قرن دوم و سوم میلادی (شك تجربی) را وضع نمود .

پیرون رئیس و مؤسس لاادریت است که کتابی تالیف نکرده و شاگردان او روایات اورا بما رسانده اند . پیرون اساس لا ادریت خود را بر اخلاق گذاشته بود و غالباً در دیگر علوم نظریات عمیقی نداشت . او میگفت : هرقضیه ؛ احتمال هر دوجنبهٔ ایجاب وسلب رادارد ؛ وقوهٔ هردو طرف برابر است . پس حکمت دران است که به‌پهلوهای ایجاب و سلب هیچ حکمی نگرائیم ، و از بحث بر کران باشیم و نزد ظواهر اشیاء توقف کنیم . زیرا که‌شك طبعاً کمتر بظواهر متوجه می شود . چرا که ظواهر در نفس انسان بذات خودروشن میشود . شك اگر توجهی دارد به‌عین اشیاء است ، لاادری ها معترف اند که فلان چیز بایشان سفید معلوم می‌شود وشهد بذوق ایشان شیرین می نماید و آتش ظاهراً می‌سوزاند . اما حکم نمیکنند که آن چیز ذاتاً سفیداست وشهد حقیقتاً شیرین و آتش در طبع خودسوزنده‌است . وازین سبب ذاتاً خیر وشری نیست . و بلکه این چیز ها در حقیقت عرف واصطلاح است که‌مردم بآن طرف میروند ؛ اوشان میگویند که‌یك چیز میتواند گاهی خیرو گاهی شرشود . وهمچنین هرچیز میتواند که علی السویه از خیرو شرعاری باشد ، پس کسانیکه‌وهماً سعادت وشقاوت خودرا مرهون ذات اشیاء میکنند ، وبآن ها تکیه می نمایند ، وآن راپایدار تصور می کنند ، خطاء فاحشی راارتکاب کرده‌اند . واگرقانع می شوند که اشیاء زایل واحوال هم‌در گردش است البته حکم وتصدیق شان باین اشیاء نیز از بین میرود ومیول ایشان وحتی جزع وفزع نیزقطع می‌شود وبهمه حالات‌وظروف آرامی ونیك بختی نصیب‌شان می گردد . پیرون نظریهٔ شك‌خودرا دراخلاق طرح میکرد ، نه درمنطق . واشیاء رانسبت به‌سعادت انسان قیمت‌میداد ، نه‌نسبت به‌ذات معرفت آنها .

ازپیرون روایتی دردست نداریم که به‌منطق ویا به علوم طبیعی اشتغال نموده باشد، وچیزیکه معلوم است این‌است که بیشتر مصروف اخلاق بوده. وازین رومعلوم نمیشود که بامخالفین خودداخل بحث استدلالی وجدل شده‌باشد ویانه.

(ب) دورهٔ قرون وسطی: فلاطونیهٔ نو: نظام فلوطین Plotinus (۲۰۵-۲۷۰ ب.م)

عبارت ازیك انکشاف جذابی است ازان عناصر فلاطونی که درافکار قرون وسطی وحتی دوره های جدید، اثر سحر انگیزی نموده است. فلاطون «خیر» را روح حقیقی اشیاء دانسته وعقیده کرده بود که تنها بواسطهٔ آن «خیر» است که اشیاء میتواند قابل تصور وفهم شود. واین نظریه مربوط باین است که: نقص دراشیاء این‌معنی را میدهد که ازوجود حقیقی عاری است، و ازین سبب قابل آن نیست که بطور یقین در فکر ویاعلم بیاید؛ وازین جهت ما می بینیم که فلاطون برای دنیای جامد و مادی محسوس کدام نام اصطلاحی نیافته وحتی آنرا مانع شرح حقائق دنیای «مثالی» مطلق دانسته است که ارسطو آن دنیا را بنام هیولای صرف اصطلاح کرده است. وهمچنین وقتی که ما ازعلم التکوین به علم الاخلاق فلاطون‌می آئیم، باین نقطه می‌رسیم که باوجودا ینکه حیات برترین آن است که‌از کاروبار انسانی‌ومحیط مادی آن بر کران باشد، بازهم دنیای محسوس یك‌موضوع مثبت نفرت اخلاقی شده نمیتواند. زیرا که آن نیزچیزی است که حکیم بآن علاقهٔ جدی دارد. وحتی‌الوسع میکوشد که آنرا تادرجهٔ که ممکن باشد هماهنگ وخوب وقشنگ بسازد. ولی این دنیای محسوس درنظر فلا طونی نو آنطوریك حالت پست و محقری است که حیات دنائت خود را درآئینهٔ آن می بیند ومی‌شناسد؛ ونسبت بان چیزی که درنظر فلاطون‌بود این دنیادرنظر پیروان فلوطین‌خیلی ها جامدتر وپردردتر است. وبفکر شان هیولی (شر) اول است که ازان (شر) دوم که‌بدن باشد اشتقاق شده؛ وازشر بدن شرارت‌بروح سرایت کرده‌است. باینصورت‌علم‌اخلاق فلوطین تاجائیکه میدانیم مثالیت اخلاقی روا قیون را از «طبیعت» قطع می کند. خیر محض انسان در نظر فلو طین عبارت از هستی نز یها نه روح است، که بذات خود و بدون اثر بد صحبت بدن. تماماً از خطا و نقصان عاری است. بشرطیکه

بتواند خود را بفعالیت اصلی وجود غیر محبوس خود ارجاع نماید، که دران وقت هیچ چیز خارجی و هیچ چیز جسمی نمیتواند سعادت را کم و کاست کند. فضیلت شهری «جمهوریت» فلاطون درنظر فلوطین درجهٔ ادنای فضیلت است، که تنها مصروف تنظیم جذبات حیوانی شده است وآن هم دراثر اینکه روح به بدن ارتباطی دارد وتبعاً بآن جذبات علاقهٔ عارضی داشته می باشد.

حکمت سامی ویا فلسفی: یعنی عفت، شجاعت، عدل، درحقیقت و اساساً تطهیراتی است که روح برای خود جهت خلاصی ازسرایت صحبت بدن حاصل میکند. و بالاخره بواسطهٔ این وسائل، بلندترین شکل خوبی رادریافت می نماید، وبدون این مقصد، ارتباط دیگری به بدن نداشته وتماماً بطرف عقل وبرهان متوجه میشود. این هم بایددانسته شود که فلوطین شخصاً پیرو بسیار جدی فلاطون است وعقیده ندارد که فنای مطلق آرزوهای طبیعی بدن، برای تصفیهٔ روح لازمی است. بلکه مرید او فرفوریوس (Porphyry) است که رهبانیت را باین پیمانهٔ بسیار وسیع در نظر گرفته است.

درین جایك نقطهٔ عالی تری نیز هست که باید آنرا درقوس صعودی که فلاطونی نو ازماده بالامی رود ملاحظه نمود وهمین نقطه است که فلوطین را از مثالیت فلاطونی جدا ساخته است، واین هم بحثی است که خوب دلچسب است. چراکه نتیجهٔ خوبی است از انعکاسات احترام کارانهٔ که از تعلیمات فلاطون گرفته شده است. یکی از مفروضات امامی فلاطون درمابعد الطبیعه این است، که (حقیقی) باندازهٔ که حقیقت دارد بهمان اندازه قابل فکر وقابل علم است. وهرچند که فکر درتجرد ازجزئیات محسوس ودر تامل در وجود حقیقی تقدم جوید بهمان اندازه فکر یقینی تر و روشن تر می شود. فلوطین اصرار دارد که چون عقل دارای یک نوع اختلاف واثنینیت است نمی شود که آنرا حقیقت اولی کائنات بشناسیم وحقیقیت اولی کائنات (خدا) است.

او تعالی باید یك وحدت ذاتی باشد که ازین اثنینیت ها کاملاً متعالی وازین اختلاف ها تماماً بریء است. وباین سبب بلندترین شکل حیات انسانی که آن روح (مطلق) را تصور کرده میتواند باید آن حیاتی باشد که دران همه افکار یقینی از همه قیود مبری شود

وحق الیقین گردد وهمهٔ وجدانیات نفس دربیخودی ومجذوبیتی که همه موجودیت های مادی را فانی میسازد، محو شود. فرفوریوس روایت میکند که استاد او (فلوطین) دران عرصهٔ شش سالی که با او بوده چهار دفعه این حالت بیخودی را دریافته است.

فلاطونیه نو، اصلاً متوطن اسکندریهٔ مصر است که با علم یونان ممزوج شده و ذاتاً معجونی است از مدنیت شرق ویونان؛ وبعبارت دیگر مرکبی است از تصوف شرق و فلسفهٔ یونان. وعلاوه بران عملیات بسیار صریح انکشافات طبیعی بهمان شدتی که در وجدان اخلاقی رواقیون تمثیل شده بود، رول مهمی را درین مکتب نیز بازی میکند؛ وازین جهت است که تفحصات علم یونانی معراج خود را دربیخودی شوق ونیایش حیرت می بینند.

فلاطونی نو، درقرن دوم قبل ازمیلاد دربین رواقی ها بنای کسب وجود نمود وپس ازیك قرن، یعنی قرن اول قبل ازمیلاد، فیثاغوری نو نیز بحیث یك مکتب اخلاق کسب وجود نمود. این هردو مکتب باهم ممزوج شده آراء شرقی راهم درخود گرفتند. درقرن اول ودوم بعد المیلاد توجه زیاد به کتب فلاطون ومخصوصاً تیماوس بعمل می آمد. وشروحی بران می نوشتند؛ ومجادله درین مسئله بود که آیا فلاطون دنیا را قدیم میداند و یا طوری است که یهود و نصاری آنرا حادث می شناسند. فیلو جودیوس Phlogudaeus یهودی اسکندری درین وقت رئیس این مکتب است. وهم اکثر اعضاء این مدرسه یهودی هائی می باشند که ازیونان آمده وتوریت ایشان هم بزبان یونانی است که هیچ کدام از ایشان عبرانی را نمی دانستند.

این یهودی های سکندریه، دعوی داشتند که فلسفهٔ توریت بهتر وقدیم تر است ازین فلسفه یونانی، وازین سبب می کوشیدند که توریت را طوری که (هومر) را یونانیها شرح رمزی کرده بودند نیز رمزاً شرح نمایند. وازین رو توریت را بصورت اجمال عبارت ازین میدانستند که قصهٔ نفس است بهمراه خداوند. که نفس باندازهٔ قرب وبعد خود از جسم بخداوند کسب قرب وبعد میکند. ایشان فصل اول (سفرالتکوین) توریت را اینطور تاویل میکردند که خداوند عقل خالصی را خلق نموده وبرمثال این عقل خالص عقل دیگری نیز خلق کرده که بزمین نزدیکتر است و آن آدم (ع) است، که برایش حس اعطا نموده

است که (حوا) باشد ، زیرا که عقل باین حس ضرورت دارد . پس متاسفانه عقل نزد حس بنای تسلیم شدن را گذاشت و نزد لذت که (مار) باشد فروتنی کرد .

فیلوی مذکور (۱) میکوشید که بین آراء یونان و توریت تطبیقات کند، مثلا یکی از تطبیقات او این است که عنایت خداوند مستقیماً به بنده نمی رسد و واسطه بکار دارد و همچنین انسان بخداوند بدون واسطه ها رسیده نمیتواند که واسطهٔ اول عبارت است از «لوغوس Logos» (۲) «کلمة الله» که نمونهٔ عالم است و واسطهٔ دیگر عبارت از حکمت خداوند است و بعد از ان مرد خداوند (آدم ع) است و باز ملائکه و بالاخره قوت های متعددی میباشند که عبارت اند از ملائکه وجن وغیره که اوامر خداوند را تنفیذ می کنند . و انسان بواسطهٔ تطهیر نفس که توسط زهد و عبادت حاصل میشود میتواند که از یك واسطه بواسطهٔ دیگر ارتقا جوید تا بواسطهٔ بزرگ که

---

(۱) بعد از فیلو جودیوس ، فلوطین بزرگ ترین مصلح این مکتب بروی کار آمده و با شاگرد خود ملکوس سوری (مشهور وملقب به فرفوریوس تایری) اساس جدی این مدرسه راطرح نمودند . واگرچه بعد از فیلوجودیوس درین مدرسه خوفی بمیان آمد که مبادا دین یهودیت و نصرانیتی که هنوز درپردهٔ خفا است بر افکار فلسفی این مکتب غلبه نکند . و برای پیش آمد به این احتمال اقدامات جدی از طرف مدرسه بعمل آمد ، ولی بالاخره دین های مذکور بهمدرسه غالب آمدند که درعین حال این مدرسه هم باُن ادیان تاثیر های جوهری نمود . وازآنجا لاهوت کسب وجود کرد ، که در حقیقت دورهٔ پدران کلیسا Patristicperiod بدون نتیجهٔ این حرکت فیلو جودیوس دیگر چیزی نیست که امثال اگسیتین AureliusAugustinus ماورای این اصول کار مهم بیشتری نکرده اند .

(۲) لوغوس گاهی بمعنی آله است مثل اینکه هنرور توسط آلهٔ کار می کندوهم گاهی بمعنی ذریعهٔ معرفت آمده است که ما خداوند را بذریعهٔ آن می شناسیم . و نیز هم بمعنی ذریعه ویا موجب شفاعت استعمال شده است . وهم گاهی درتوریت عبارت ازان ملائکه ایست که نا بینا ظاهر شده وامر خداوند را با یشان رسانده اند وگاهی هم بمعنی قوهٔ قانون عالم . و هم گاهی بمعنی قدر خداوند نیز آمده است . طوریکه هراکلیتس ورواقیون عقیده داشتند . و نیز احیاناً همان مثال فلاطونی است که خداوند عالم رابر نمونه آن آفریده است . که بعداً نصرانی ها آنرا به «ابن» تعبیر نموده اند . ولی «کلمة الله» که درقرآن مجید ذکر شده است بهترین کلمهٔ علمی است برای لوغوس .

قوت های مذکور هم گاهی حواله به مثل فلاطونی میشودوهم گاهی چنان مینماید که روابط توحید بین الاشیائی است . طوریکه رواقیون می گفتند . وگاهی هم عبارت از درجات صعود نفس است بجانب خداوند . وگاهی هم صفات خداوند است .

کلمهٔ خدا باشد برسد وانسان آنوقت به تطهیر شروع کرده میتواند که بداند محسوسات باطل وزائل اند. غایت نفس این است که بالذات بخداوند برسد و با او اتحاد کند، وبه معرفت عالم طبیعت اکتفا نماید. که این درجه اول است وکسانیکه خداوند را توسط واسطه میدانند بدرجهٔ دوم اند.

(ج) دورهٔ جدید: بعد ازان که اخلاق درقرون وسطی مراتب زیادی را از عقاید وافکار مختلفه پیمود، ومجموعهٔ مرکبی ازعقائدشرق ونظریات یونان وآراء روم بمیان آمد که مشکل بود بآن یك ماهیت دینی ویا فلسفی خالص نسبت داد. وازین سبب درحوالیءقرن پانزده میلادی بعضی از نویسندگان غربی باین فکر آمدند که باید ماهیت اخلاقی متشکل ازذاتیات اصلی اخلاق باشد وتاحد ممکنه کوشش بعمل آید که اخلاق ازعناصر رسوم وعنعنات مجرد گردد. که این کار نزدشان در زمینه های روابط مدنی وسیاسی ومخصوصاً در روابط طبیعی جامعه ها ضروری شمرده می‌شد، وازین جهت است که می بینیم مناقشات اخلاقی جدید در اطراف قانون طبیعی که نقطهٔ آغاز این مطالب است بنای شروع را گذاشت.

البیریکس جنتیلیس Albericus.Gentilis (۱۵۵۲ _ ۱۱۱۱)

وهوگو گروشیس Hugo-Grotius (۱۵۸۳ _ ۱٦٤۵) اولین اشخاصی بودند که درین باره شرح منظمی دادند. قانون طبیعی در نظر گروشیس و باقی نویسندگان معاصر اویك حصه ایست از قانون فطرت که از طبیعت حقیقی انسان که از باقی حیوانات باین ممتاز است که میل اجتماعی سلیمی دارد و بنظم وآئین هم علاقه منداست، استنباط شده و قانونی است که مانند حقائق ریاضی لا یتغیراست.

این قانون درمفهوم خود که ازطبیعت انسانی اخذ شده است، مقام تقدم بالذات را دارد. ولاکن چون بعد از جمعیت انسانی بوجود آمده است زماناً موخرهم شناخته می‌شود. واین نظریه ازان مقننین اخیر رومی گرفته شده که (قانون طبیعت) رابحیث عماد وقوام وحتی معیار قوانین موجوده میدانستند. وهم گاهی آنرا بحیث مقیاس مثالی اصلاحات قوهٔ مقننه، سردست میگرفتند. وهنوزهم دیده میشود که اسلوب مقننین دربعضی

صحائف (جو ستینیان Justenian) بیك زمانهٔ از حیات انسانی یعنی قبل از تاسیس جمعیت های مدنی اشاره می کند، که (قانون طبیعت) دران دوره به تنهائی حکمرانی می کرده ودران دور (حکومت طبیعی) دارای آنطور وجود خارجی بوده که دران افراد وعائله ها جدا جدا اما به پهلوی همدیگر فقط درسایهٔ قانون طبیعی زیست میکردند، وتجاوزات ذات البینی شانرا توسط آن قانون جلو گیری می نمودند؛ وایشان طبعاً نظام عائله و متبوعیت و الدین و اخلاص وامانت زنان و رعایت پیمان هارا فروغ وافزونی میدادند .

گروشیس این نظریه را بحیث اساس بدست گرفت . و بآن ضوابطی افزود که آنرا قوت ومتانت بیشتری دهد تابتواند برای حفظ حقوق ووظائف بین المللی مصدرمراجعاتی شود . علی الخصوص که نامبرده باین معتقد بود که ملل مستقل در استعدادات مشترك خود وهم درروابط ذات البینی خود همیشه برحسب (قانون طبیعت) رفتارمی کنند؛ ولو که این عقیده بخودش منحصر بود .

اگرچه عقیدهٔ (میثاق اساسی) که بحیث مبنای قانونی حکومت قبلادر بعضی جایها ومخصوصاً جرمنی و انگلستان بیشتر ملحوظ شده بود و شاید ازین جهت بود که رسالهٔ نامبرده موسوم به (De-Jure-Bell -Et-Pacis) مقبولیت و کامیابی فوری را حاصل نمود وتوانست نظریهٔ اورادربارهٔ (حقوق طبیعی) اثبات کنند وبمیان آرد .

کروشیس حقیقتاً مؤسس این نظریه است . اوتوانست درنوشته جات خودمذکورهٔ قانون را که براساس طبیعت عقلی انسان وضع شده وبنوبت خود تماماً اجتماعی است واضح بسازد . و علاقهٔ بین المللی رادرطرق مجامله، تجارت وجنگ برشالودهٔ که بیشتر انسانیت کارانه وبیشتر منور باشد وضع نماید . پیروهای جرمنی او که عبارت اند ازبوفن دورف (Buffendorf ۱٦۵۵ — ۹٤) و- لیپنیتز (Leipnitz ۱٦٤٦ — ۱۷۱٦) و توماسیوس (Thomasius ۱٦۵۵ _ ۱۷۲۸) و ولف (Wolff ۱٦۷۹ — ۱۷۵٤) بایك شعور قویتر و ذرائع فلسفی بهتری؛ کاراورا پیش برده و بالاخره یك نظام مکمل حقوق ووظائف را منکشف

ساختند که به همه زمینه های فردی و عایلوی ، ملکی ، سیاسی و بین المللی آن قابل تطبیق بوده و معناً یك قانون اخلاق مثبت Positive محسوب می‌شد . ولی این مکتب قدری محافظه کار بوده و کاری که توانست این بود که آن نظام اجتماعی موقت را که موجب تشتت افکار آن وقته شده بود قدری تعدیل نمود .

مکتب عقلی فرانسه Rationalism یك دورهٔ دیگری را گرفته وخواست که یك مرکبی از تصورات بسیار اساسی که ازساینس طبیعی جدید نشئت نموده وازمفکوره های روحیاتی که از لاك Locke وپیروان او گرفته شده بود بدست آورد . این مکتب نیز عقلی بود ولی نه بآن درجهٔ که تنها از مدرکات عقل خالص . یك نظام علم الاخلاقی را بمیان آورد؛ ونظام موجودهٔ اعتقادیات و موسسات را عرضهٔ تنقیدات مطلق قرار دهد ؛ تنها چیزی که می‌خواست همین قدر بود که باید مؤسسات موجوده سر دست لغو شود . ویك چیز سر دستی ومفید وتازه در امور اجتماعی یعنی (یك نظام اجتماعی و در اثر عملیات واضح اختیاری که غایهٔ آن سعادت عمومی باشد) برروی کار بیاید . زیرا عقل یك مفکورهٔ اجتماعی تولیدمی کند' که دراثراین مفکوره 'همه مردم آزاد ومساوی باشند؛ وهم احتیاج وبیچارگی اقتصادی محو گردد ؛ وثروت و ذکاء مجموعی به پیمانهٔ وسیع به کار انداخته شود .وبا بدبینی زیادبه نظام موجودهٔ اجتماعی' بازهم نظر باستعداد وسیع طبع انسانی که بطرف تکامل دارد' این مکتب خیلی خوش بین بود' که شاید یك نظام اجتماعی براساس آزادی ومساوات ورفع بیچارگی های اقتصادی روی کار آید' وسرمایه‌ها وذخائر عقلی درین راه به کار افتد . که درین باره دستهٔ از نویسندگان ومفکرین امثال هلوتیس Helvetius (۱۷۱۵ـ۷۱) ودیدرو Diderot (۱۷۱۳-۸٤) و کاندیلاك Condillac (۱۷۱۵ـ۸۰) و هولباخ D'Holbach (۱۷۲۳-۸۹) نیز باین عقیده بودند . ومخصوصاً کتاب « نظام اجتماعی » دهولباخ که در (۱۷۷۴) طبع ونشرشده بود هم باین نظریه بود .

فرقی که بود این بود که علم اخلاق جرمنی اصرار داشت که قانون طبیعی در طبیعت خود اجتماعی است وافکار فرانسوی ها ابرام می کردند که طبع این قانون فردی است . که نه تنها بعضی افکار در انقلاب کبیر فرانسه بلکه بعضی نظریات صحافیون امریکا در نصف اخیر قرن هژده ازین افکار سرچشمه گرفته بود .

نظریات علم‌الاخلاق انگلیسی قوام اصلی خودرا از هو بز Hobbes (۱۵۸۸ - ۱۶۷۹) میگیرد، هوبز از تحلیلات ساختمان ومزاج فردشروع می کند وفردرا مجموعهٔ از سایقه های انانیت می‌شناسد، که‌هریك ازین سایقه‌ها آرزوهای نامحدودی را بحیث غایه در نظرخود دارد. هوبز وجود میلان اجتماعی ذاتی وهمچنین میلان عقلی رادر فرد انکار می کند، وچیزیرا که معترف‌است همانا عزم وارادهٔ انسان است. و آن هم در رسیدن به کام خود. پس مفهوم اجتماعی بمقابل معنی انفرادی این فرد خود کام، بدون هرج ومرج وهر کس مردك سرخود شدن و تنازع وجنگ همگانی، دیگر معنی نمی‌دهد. واز آنجا که کام خواهی ولذت طلبی فرد درحقیقت یك تناقض است برروح اجتماع پس ازین رو تمتع فرد بدون توسط حکومتی که سلطهٔ مطلقه داشته باشدوبرای کار و بار هر فرد فضای مناسبی را تعیین کند، بدیگر صورت ممکن شده نمیتواند. واین‌طور حکومت باین صورت میتواند که آمر ومنظوری‌ده امتیازات وتعهدات اخلاقی شود. وباید آمریت این حکومت نسبت بهافراد مطلقه باشد، چرا که قانون مطلق است واز سرحد طبیعی خود تجاوز کرده نمی‌تواند. تعلیمات هوبز دارای سه اصل است: (۱) روحیات که فردرا به انانیت مطلق دعوت میدهد (۲) فکر لذت (۳) فکرمبادی اخلاق. که این هرسه چیز موجب آن شده است تا حکومت را سرچشمهٔ مکارم اخلاق وروابط سیاسی قرار دهد. وآمریت آن‌را غیر محدود بسازد.

ولی خوشبختانه عکس العمل بموقع، درمقابل قساوت هوبز، بزودی از طرف جان لاك John Locke (۱۶۳۲ـ ۱۷۰٤) بعمل آمد جان لاك عقیده دارد که فرد در محافظه زندگی وهم در تملك مال وهم درفعالیت اجتماعی حق‌طبیعی حیات دارد. واین حق را تا آن اندازه مالك است که عین این حق را از دیگران‌سلب نکند؛ وحکومت ازین سبب بوجود آمده‌است که این حقوق‌را بواسطهٔ فیصله دعاوی وباجلوگیری از تجاوز حفظ کند؛ وازین روحکومتی که ازین‌سرحد بیرون‌می‌شود و برحقوق فوق افراد تجاوز می کند، لغووباطل است.

يك سلسله نويسندگان امثال شفتسبری (Shaftesbury) (۱۶۷۱ـ۱۷۱۳) وهچيسن Hutchison (۱۶۹٤ـ۱۷٤۷) وبتلر Butler (۱۶۹۲ـ۱۷۵۲) وآدم سمت Adam Smith (۱۷۲۳ـ۹۰) تحليلات مزيد طبع انسانی راروی دست گرفته و كوشش می كردند. كه وجود سابقه های مفيد و بی آلايش راوهمچنين ميلان های خدمت بسعادت ديگران را تأئيد نمايند.

از طرف ديگر دستهٔ امثال كدورث Cudworth (۱۶۷۱ـ۸۸) ومور More (۱۶۱٤ـ۸۷) وكمبر ايند Cumberland (۱۶۳۲ـ۱۷۱۸) وكلارك Clarke (۱۶۷۵ـ۱۷۲۹) وپرايس Price (۱۷۲۳ـ۹۱) بدريافت اين مسئله توجه كردند كه اصل استناد وامتياز اخلاق از كجا نشئت كرده؛ وكوشش كردند كه بگويند اساس مذكور درحكومت ايجاد نشده بلكه ازقانون لايتغير عقل وازيك شعوری كه مانند رياضی حقيقی و يقينی است، سرچشمه گرفته، ويا ازحدس نشئت كرده است.

مگر درعين اين جستجوها مسئله های جديدی درروشنی آمد؛ ومردم را باين مسائل متوجه ساخت: (۱) ارتباط سعادت (يعنی ميلان های خودخواهی انسان) به فضيلت (يعنی ميلان های افاده بديگران) (۲) طبيعت تميز نيك و بد يامعيار خيروشر (۳) طبيعت معلومات اخلاقی. مسئله اول بتلر را وادار كرد كه (وجدان) را بحيث يكی از عوامل آمرهٔ طبيعت معرفی كنند وهمچنين آدم سمت وهيوم Hume (۱۷۱۱ ـ ۷۶) را برانگيخت كه نظريهٔ قوی وبارز «عاطفه» را بحيث يك هستهٔ مركزی، كه همدرديهای اخلاقی توسط آن توليد می شود بميان آورد. كه عمليات آن، اتصال قريبی به سعادت فرد داشته باشد. مسئله دوم وسوم بحيث مجموعی موجب كشيدگی ها ومجادله های فكری بين مكتب منفعت Utilitarianism ومكتب حدس Intuition Alism شده منفعتی ها عقيده كردند كه «سعادت بزرگتر برای تعداد بزرگ تر» معيار خير واساس تعهدات وسرچشمهٔ همه قوانين اخلاقی است؛ و بايد اين كار به تجربه های عملی درنظر گرفته شود. حدسی ها ميگويند كه بهای اخلاق اصلاً ومطلقاً چيزی است كه بهيچ نتيجهٔ مربوط نيست وفقط درنفس عمل است.

هر کدام ازین دو مکتب شعبه های الهیاتی وغیر الهیاتی دارد، که کانت از جمله حدسیون الهیاتی ودر حقیقت بزرگ ترین اخلاقیون دور جدید است. از جمله منفعتی های مابعدالطبیعی اشخاص مشهور عبارت اند از گی Gay (۱۶۸۶ـ۱۷۶۱) و Paley ۱۷۴۳ـ۱۸۰۵) واز جمله منفعتی های غیر الهیاتی، جرمی بنتام Jeremy-Bentham (۱۷۴۸ـ۱۸۴۲) است که بیشتر باقران خود غلبه نموده؛ وبنتام مسئله سعادت را بهمراه بحث ازسایقه های متعدد طبیعت انسانی (که خودش این سایقه هارا محرك نامیده است) تحلیل می کند. واساس نقشهٔ نهائی وعمیق اصلاحات قضائی وجزائی را طرح می نماید. توسط این شخص است که منفعتی ها در نصف اول قرن نوزده آلهٔ قوی اصلاحات اجتماعی شدند وهم بکوشش ایشان تحریکی که به تقسیم عمومی ومساویانه سعادت بعمل آمده، منجر به معیاری شد، که بذریعهٔ آن همه عادات وعنعنات وموسسات زیر سنجش وامتحان آمدند، وبسیاری آنها باین امتحان درشکل های موجوده خود ملزم قرار داده شدند.

واینك بعد ازشرح عملیه تطور علم اخلاق دردوره های جدید، به شرح بعضی از نظریات ومکاتب وشخصیات بزرگ اخلاقی این دوره می پردازیم:

(۱) دیکارت Descartes (۱۵۹۶ـ۱۶۵۰) کدام کتابی دراخلاق ننوشته ولیکن بمسائل اخلاقی درنوشته جات خود وهم دررسالهٔ که درجذبات روح نوشته است تماسی نموده ودر نظریات اخلاقی او اثری از افکار سقراط موجود است، وهم از نفوذ فلاطونی ورواقی خالی نیست. وچنان معلوم می شود که عملا شخص رواقی باشد.

او اراده را مربوط به فکر روشن میداند اگر مرد یك جوهر مجرد ویاروح عقلی می بود وجسمی نمیداشت، یقین که همیشه بروشنی وراستی فکر عمل میکرد، پس سرچشمهٔ شر ازجسم است، وباین صورت جسم موجب عواطفی می شود که سدراه علم حقیقی شده وانسانرا تشویق به آرزوهائی میکند که حقیقتاً مرغوب نمی باشد.

اگر روح ویاجوهر مجرد عقل انسان بحالش گذاشته شود، درحد ذات خود تماماً فعال وتماماً آزاد و تماماً خیر است. مگر دراثر نفوذ جسم وآن چیز های خارجی که بر جسم اثر دارد، اسبابی فراهم می شود که انسان بعضاً منفعل یعنی بردهٔ انفعالات و «شر» میگردد.

چیزی که نصب العین ما است این است که عقل و ارادهٔ ما بر جذبات و انفعالات فوقیت جوید؛ انفعالات (بشمول جذبات) ممکن نیست که تماماً مغلوب بشود. زیرا که روح انسانی حقیقتاً با جسم مقرون است؛ ولاکن اینقدر شده میتواند که فوقیت جذبات عالی بر جذبات دانی صورت بگیرد. حیرت و مفاد عقلی ازجملهٔ این جذبات است که توسط تهذیب این ها میتوانیم قوهٔ فکر روشن و یا علم حقیقی را ترقی بدهیم؛ ووسائل اخلاق را پیش ببریم. خلص کلام اینکه اخلاق نزد دیکارت سیطرهٔ عقل است بر عواطف؛ و با لنتیجه رغبت است بآن چیزی که ما آنرا حق و خیر میدانیم تا بتوانیم بحیات با فضیلتی که موجب اطمینان ضمیر باشد زندگی کنیم؛ و این است بهترین مکافات اخلاق.

(۲) سپینوزا Spinoza (۱۶۳۲-۱۶۷۷) مولف نظام ما بعد الطبیعهٔ اخلاق است. وعلم اخلاق او در اول نظر چنین معلوم می شود که ما بعد الطبیعه است و نام اخلاق سهواً بر ان گذاشته شده، اگر این گفته حقیقت داشته باشد که علم اخلاق او ما بعدالطبیعه است، این گفته بیشتر حقیقت دارد که علم ما بعدالطبیعهٔ او اخلاق است. سپینوزا (برخلاف دیکارت که توجه کمی باخلاق نمود داست) بعلم اخلاق آنقدر اهمیت داده که دیگر مسائل فلسفی را تابع آن دانسته است. سپینوزا فلسفه را برای خود یک دین عقلی اتخاذ کرده و آنرا بعناصر تصوف عالی وحدت الوجودی قرین ساخته است.

انسان باید برای دانستن حیات اخلاقی، توجه خودرا بر بعضی دواعی حفظ ذات که ماهیت هرشخص را تشکیل میدهد، متمرکز بسازد. زیرا که جذبات و عواطف انسانی مولودات این دواعی می باشند. کنون خاصیت این حفظ ذات واین تحقق ذاتی بر حسب مراتب انکشافات ذهنی مردم متفاوت است، که ترقی اخلاقی با این ترقی ذهنی گام بگام پیش میرود. سپینوزا برای علم سه درجه (و گاهی چهار درجه) متصاعد را قایل میشود- رأی، فکر، حدس. در درجهٔ پائین (قبل العلم) پیش از رای انسان عموماً توسط «صدفه» بدون بصیرت عقلی قیادت می‌شود. خودی که درین موقف درجستجوی خودشناسی است بیش از فردی نیست

که توسط زمان ومکان متاثرشده واین وقت لذت برای او تمام خیر؛ والم برایش تمام شراست.
وچون خودی انسان درین موقف بفعالیت شعور خود قیادت نشده و عموماً زیر اثر عوامل خارجی رفته‌است. فکر او نیز درین موقف بحال بردگی است که طبیعت حقیقی انسانی بهر ذریعه می کوشد که خودرا ازچنین برده گی که به نزد حس و باقی اشیاء خارجی که آنرا اغوامی کنددارد، نجات دهد. درمرتبه فکر عناصر کلی وفعالی که درطبع انسان است خودرا ظاهر ساخته و انسان را در آزاد ساختن آن ازخصوصیات وحسیات کمك می کند. انفعالات اگر گاهی ازبین افکار نافده دیده شوندخود بخود قوهٔ خودرامی بازند. وانسان خودرا ازبند اشیاء خصوصی حب‌ها وبغض‌ها آزاد می کند. بشرطیکه اگر بتواند مواضع حقیقی آن‌هارا درنظام طبیعت و قانون کلی که آنها را مراقبت می کنند بیابد. اگرانسان بصیرتی درموقع خود که درمجموع نظام اشیا دارد حاصل کند، وضرورت مجموعهٔ نظام کائنات رابشناسد، یقین است که همه خوف‌هاواسف‌ها؛ وهمه حرمان هاورنجش هارا ترك گفته و گوهر اطمینان قلب رابدست می‌آرد، انسان درین طرز تفکر دماغ خودرا به‌ماورای پریشانی های انفعالات بالابرده وآنرا بمسرت های رضا به نظام کلی اشیاء پر می‌سازد. درموقف اعلای انکشاف عقلی، یعنی درعلم اصحاب قوهٔ قدسی، فکر تمام کائنات را يك وحدت مکمل می بینند. که همه اشیاء (بشمول انسان) مظاهر لایتناهی آن وحدت محسوب می‌شوند. این شیوه موجب يك فعالیت روحی قدسی وبرینی می‌شود که توسط آن عقل ماهیت خودرا دروجود لایتناهی تشخیص می کند وبه‌محبت شعوری (خدا) مشحون می گردد.

سپینوزا میدید که سه قسم اخلاق دردنیا حکمرانی نموده است (۱) اخلاق بودا ومسیح، که لطف وملائمت مفهوم آن بوده وافرادرا بدون امتیاز برابر دانسته و شر را بخیر معالجه کرده و بین فضیلت ومحبت وحدتی بمیان آورده ودرسیاست؛ دیموکراسی رامراعات می‌نمودند (۲) سیاست نیتچه‌وماکیاولی که‌قوت راتمجید می کردند وبمساوات قائل نبودند وهمیشه به‌جنگ دعوت می کردند ولذت حیات رادرخطرها ومحاربات‌میدیدند وفضیلت نزدشان قوت بود وسیاست راهم ازپهلوی ارسطوکراسی مشاهده می کردند. (۳) اخلاقی که‌سقراط وفلاطون وارسطو درنظر داشتند وتصور می کردند که نه رحمت

تنها ونه قوت مطلق میتواند که فوقیت وحکومت داشته باشد و فقط عقل پخته و متین وآزموده میتواند که بطبق ظروف مختلفه حکمیت کند. یعنی کدام جای باید محبت و کدام جای قوت استعمال شود ' و ازین رو این فیلسوف ها می کوشیدند که بین فضیلت و بین عقل وحدتی بیابند؛ وحکومت هم مخلوطی از ارسطوکراسی ودیموکراسی باشد. سپینوزا این سه صورت مثالی اخلاق را دیده ومیخواست که آنرا دریك وحدت متسق بیاورد. سپینوزا بحیث یك فیلسوف وحدت الوجودی لذت را سعادت میداند که غایهٔ اخلاق است ولذت نزداونسبی ویك حال انتقالی است ازحالت کمال بکمال بیشتری. سپینوزا میگوید اگر انسان کامل خلق می‌شد به لذت مستشعر نمی گشت. سپینوزا بعقیدهٔ وحدتی خود انانیت راغریزهٔ عالی بشر میداند ومیگوید نباید کسی خودرا قربانی دیگری کند. بلی انسان میتواند چیزی را که خیر میداند ' باامید خیر بزرگتری ترك کند. انسان باید خودرا دوست داشته نفع خودرا بخواهد وبه جستجوی وسائلی که اورا ازحال موجوده اش کامل تر بسازد بکوشد. واینکه انسان خودرا دوست داشته باشد خطری ندارد. بشرطیکه عقل چیزی را نخواهد که مخالف سیر طبیعت باشد.

سپینوزا به تواضع قیمتی نمی گذارد ومیگوید اقویاء متواضع میخواهند که مردم را بفریبند و گمراه کنند. وضعفاء متواضع مردمان پست فطرت اند وتواضع شان خجالت آور است. پس تواضع بهر صورت نقص است. وفضیلت گفته نمیشود. سپینوزا میگوید تواضع درحقیقت موجود نیست واگر باشد هم خیلی کم است حتی فیلسوف هائی که دربارهٔ تواضع کتاب ها نوشته اند چون بدقت دیده شود معلوم می شود که نام ها والقاب های خودرا در دیباچه وعنوان کتاب خود آن قدر جلی ومطنطن نوشته اند که مخالف موضوع کتاب های شان است ' سپینوزا برحسب مسلك وحدتی خود خیلی ها برخلاف حسد و کینه ونفرت میکوشد وبدون ایجاد محبت دیگر علاجی برای این ها نمیداند. سپینوزا اخلاق را درین میداند که عواطف ؛ تابع عقل شود وهر عاطفه تحت نظر عقل به عاطفهٔ نیك معالجه گردد . روی همرفته بدون نظریهٔ محبت که سپینوزا ازدین گرفته است ' درباقی جهات. اخلاق سپینوزا رنگ یونانی دارد؛ وهم طوریکه گفته شد اخلاق را برما بعدالطبیعه

مربوط ساخته ومیگوید: باید اخلاق؛ قانونی وضع کند که رغبات متنافره انسان هارامنظم ساخته وبعدازان انسان بتواند سلوکی کند تابهمراه میلان های عقل که مارا بملاحظه مواقف مختلفه مساعدت می کند، ساز گار باشد؛ وبمساعدت خیال به نتائج عالی تری برساند. وهمین چیز است که انسانرا ازقیود بندگی نجات میدهد. چرا که حریت فقط درسیطرهٔ عقل است ودرنجات یافتن ازاوامر عاطفه کور. واین چیزی‌است که خیرعمومی وخیر مجتمع را بار می آورد. کسی که بر نفس خود حاکم است حریت حقیقی دارد، کسی که بزنجیر عواطف واحساسات مغلول است آزاد نیست ونباید آنرا آزاد گفت واورا مسئول حرکات واعمال اوشناخت. سپینوزا بمانند باقی صوفی های و حدتی به‌جبر مائل‌است و میگوید که عقیدهٔ ما به جبر، اراده وعزم ومقاومت مارا در مقابل دندان‌های تیززمانه محکم می‌سازد، چرا که مایقین داریم چیزی که اززمانه می‌آید خواه خیر است وخواه‌شر، نتیجهٔ حتمی ومبرم قانون کائنات است، واین بس است که مایقین ثابت داریم که هرچه درعالم واقع می‌شود بامر جاوید خدای لایزال است. که دران تغییر و تبدلی راه‌ندارد. ما باید بهرچه که می آید راضی‌باشیم، چه این ها صدفه و اتفاق نیست بلکه جزوی است ازبناء محکم عالم کون؛ ولاجرم ازان گزیری نیست؛ و بایدهرپیش آمدرا به ابتسام بپذیریم وآنرا جز ونظام جاوید خدا بدانیم. نیتچه میگوید: «هر چه ضر و ری است بمن ضرری وارد نمیکند. محبت تقدیر روح طبیعت من است» این فلسفه‌جبریه‌به‌ما تعلیم میدهد که ازمرگ نباید ترسید ومیگوید «کوچك ترین چیزی که مرد زنده بآن فکر میکند مرگ است».

(۳) لاك: JOHN LOCKE (۱٦۳۲-۱۷۰٤) اول چیزی که درعلم اخلاق بنظر می‌آید این است که لاك ازاراده بمعنی معروف آن انکاردارد ومیگوید: «اراده متوجه ساختن ذات است بطرف حرکت ویا بطرف سکون» حرکت نزد لاك تفکیر؛ وسکون درنزد اوخمود فکراست. لاك میگوید فرددراینکه اراده می کند یانمیکند (باین مفهوم اراده) آزادنیست، حریتی که‌دارد این است که میتواند بمقتضای فکر خاص خود عملی را اجرا کند. نزد انسان رغبات معینه موجود است که میتواند بین نتائج آ نها مقارنه

کرده یکی را اختیار کند ودیگری را به تاخیر انداخته، وسوم را بگیرد. یعنی رغبات را ازحیث نتائج آن ها خواه لذت وخواه الم باشد اختیار کند. لاك لذت را خیر ؛ والم را شر میداند؛ وخیروشر ویالذت والم، سایق‌های اساسی سلوك انسان‌است. مقیاس سلوك ازحیث کمال ونقصان آن باندازه مطابقت آن است بقانون اخلاقی که فرضیت آن بر انسان ثابت است، زیرا که باراده خدا وند تثبیت یافته است . و بعقیده لاك قانون اخلاق قانون موضوعه جماعت سیاسی نیست. بلکه بربشر نازل شده است. ونه‌هم بعقیده لاك این قوانین اخلاقی درفطرت بشر ازروز ولادت آن مرکوز ومفطور است؛ وبلکه بشر آنرا به تجربه می آموزد؛ ویقین دارد که قانون خدائی است نه موضوعه بشر.

(٤) هیوم: HUME (۱۷۱۱-۱۷۷٦) میگوید: سلوك انسان‌عمل آلی محض‌است، ودرسلوك انسان ارادهٔ که تماماً آزاد باشد، موجود نیست. اگر توطبیعت یك انسانی را شناختی، بعداز ان‌میتوانی از مواقف آیندهٔ اوپیشگوئی کنی. هیوم میگوید که سایق حقیقی سلوك انسان، لذت والم است؛ که بتوسط این دو چیز خیر وشر را تمیز میدهیم . عقل نمیتواند که انسان‌را بطرف عمل‌متوجه وباعث کند، چرا که عقل نظریهٔ محض است وچیزی‌را ازوظائف عملی مالك نمیباشد؛ واگر چیزی‌هم داشته باشد، همین‌قدر است که سایق را که معمول شهوت ورغبت است بطرفی متوجه می سازد. عقل جنبهٔ حق را نشان میدهد، اما در سلوك انسان موثر نیست ، که آنرا بطرفی متوجه بسازد. محرك حقیقی انسان به عمل همان مشاعر وعواطف اوست؛ که هیوم این عواطف را به ساکن و عنیف تقسیم‌می کند، عواطف ساکن عبارت اند ازجمال وقبح؛ وعواطف عنیف عبارت انداز حب وکره،حزن وسرور، غرور وتواضع ؛ وتاوقتی که اعمال مانتیجهٔ عاطفه است، نمی‌شاید که ماعقل را حکم اخلاقی قرار بدهیم، بلکه حکم‌اخلاقی بعقیدهٔ هیوم یك غریزهٔ اخلاقی است که دروجود انسان مرکوز است؛ وهمین غریزه است که باخلاقیت اعمال حکمیت میکند؛ واساس حکمیت آن شعوری است به‌لذت‌یاالم. باینطور فضیلت در نزد هیوم‌چیزی است که لذت رادر شخص تحریك می کند ، اما آن‌خاصیتی که مارا به اعمال دیگران حکم می‌سازد، ملکه ایست که مخصوص انسان است. که بتوسط آن میتواند دیگران را

در شعور خود شریك ساخته، بنفس احساس شان حس کند؛ وبموقف شان ایستاده شود. درین وقت شخص حکم می بیند که آیا آن اعمال ایشان مستحق ثناء است یامذمت، چرا که درین وقت تصور می کند که گویا آن اعمال ازخودش صادر شده است؛ و می بیند که اگر این اعمال ازخودش صادر می‌شد، درو چه شعوری را تولید می کرد، اگر شعور سرور بود البته این عمل صالح بود؛ واگر خجلت حس می‌نمود البته آن عمل غیر صالح محسوب می‌شد. این است مقیاس‌ما (بعقیدهٔ هیوم) برسلوك مردم.

بعضی هاعقیده دارند که حکم‌ما بر اعمال مردم از روی مصلحت خود ما است؛ یعنی مقیاس ما باعمال مردم حب ذات است که در ما مرکوز است، اما هیوم باین عقیده نیست؛ وبلکه آنرا ازملکهٔ خاص انسان میداند؛ ومیگوید ما بارها اعمالی را که هزاران سال قبل‌ازین بعمل آمده تقدیر می کنیم؛ وهم بارها کارهای خوب دشمنان خود را تمجید کرده ایم. که‌حب ذات ماباایشان هیچ رابطهٔ ندارد، وحتی شاید کارهای شان بعضاً بمصلحت ماهم مخالفت بکند.

فضیلت چیزی است که درنفس انسان ایجاد رضاولذت می کندومعنی آن این است که‌خیر ونافع‌است؛ولاکن هیوم خیلی حذرمی کند که‌منفعت رابمعنی فردی استعمال کند،چرا که مقصد اومنفعت عام است؛ وبعقیدهٔ او کسی که خیررا بعدد بزرگتری ازمردمان متوجه می‌سازد، بارها بهتر است ازانکه بیك فرد برساند.

(ه) کانت — KANT: (۱۷۲٤ ـ ۱۸۰٤)عقیده‌دارد که‌انسان بحیث یك موجود عقلانی، باید بلا شرط بعضی ازقواعد حق‌را ویابعبارت دیگر (امرقطعی وظیفه) را قبول نماید. اومیگوید: هیچ عملی خوب گفته نمی‌شود، تاازیك محرك خوب نشئت نکرده باشد، و باید این محرك ذاتاً از میلان های طبیعی بهر کیفی که باشد، مختلف ومبری باشد. (وظیفهٔ که باید وظیفه باشد، باید برای نفس‌وظیفه اجرا شود) اومیگوید: بااینکه بدون شك کار فاضلانه بمرد فاضل لذیذ وخوش آینداست؛ وهرقدمی که اوازین وظیفه دوری جوید برایش دردناك است، باز هم این لذت ویا الم را نمیتوان تماماً محرك عمل

نامید. زیرا که این لذت والم اخلاقی بعداز کار می آید نه قبل از شناختن تعهد ما که باید آنرا بکنیم.

کانت میگوید: تنهاحقانیت اراده ومحرك، شرائط ویاعنا صر ضروری صحت عمل نیست، بلکه علاوه بران معیار قیمت اخلاقی نیز شده میتواند. وباز بیك متانت فیلسوفانه بحث رادوام داده میگوید: برای عزم واراده، صحت عمل مادی واصول عقلی علیحده، که از صحت عمل صوری جدا باشد، موجود شده نمیتواند. وازین سبب باید همه قوانین وظیفه، بحیث مجموع، در وقت تطبیق بیك اصل عمومی ارجاع شود، وآن اینست که: «وظیفه بایدبرای وظیفه عملی شود».

اومیگوید: اوامر عقل بالضرور باید باین صورت متوجه همه موجودات عاقل گردد. ارادهٔ من صحیح گفته نخواهد شد تا و قتیکه من حاضر نشوم: اصولی را که بران کار فرما می‌شوم، آرزو نکنم که قانون عام بگردد. کانت باین صورت تصور میکند که این امر قطعی «عمل کن برای اصلی که آرزو داری که قانون عام شود» میتواند، در همه اوقات معیار کافی اراده ووظائف خصوصی همه کانی گردد. او میگوید: این قانون، سلوك بدرا بادو درجهٔ شدت منع می کند. بعضی دروغ ها مانند اینکه وعده کنیم واراده داشته باشیم که آنرا ایفانکنیم، ازین تعریف خارج میشود. زیرا که ما هیچگاه تصور آنرا کرده نمیتوانیم که باید این کار عمومی شود. زیرا که درین صورت وعده هائی که بما میشود نیز بی اثر خواهد ماند. مثلاً شاید فکر کنم که آن شخص مصیبت زده را بدون معاونت ترك دهم؛ وهم شاید بخواهم که این کار قانون عام شود. ولی وقتیکه خود را در مصیبت ببینم طبعاً چشمداشت معاونت رااز دیگران می کنم؛ وبآن کاری که آنرا قانون عام می‌خواستم مخالفت خواهم نمود.

یك خصوصیت دیگر نظریهٔ کانت این است که بین وظیفه و اختیار ارتباطی ایجاد میکند. اومیگوید: فقط توسط وجدان اخلاقی ماست که مأخود را آزادمیدانیم. زیرا در اینکه من باید آن چیزی را که حق است، محض برای اینکه حق است بکنم نه برای اینکه دلم می خواهد، این هم ضمناً درج است که یك اختیار عقلی خالص درمن موجوداست؛ واین عمل من شاید دراثر ارادهٔ بمیان آمده باشد که نه میخانیکی است ونه هم توسط ایجاب محرکات طبیعی وحس لذت والم، بلکه بموافقهٔ قوانین عقلی

حقیقی خود من کسب وجود کرده است. حقیقت عقل و یا ارادات انسان تاجائیکه عقلی باشد، خودرا غایهٔ مطلق وظیفه معرفی میکند؛ وما هم آنرا بحیث یك شکل جدید قاعدهٔ عملی واساسی اتخاذ می کنیم که : «طوری عمل کن که انسانیت را در خود و دیگری همیشه بحیث یك غایه بشناسی و هیچگاه آنرا بحیث یك ذریعهٔ محض تصور نکنی.» باید اینرا نیز ملاحظه کنیم که این حس آزادی کانت، علم اخلاق را بمعاملات فقه نیز بیك طریقهٔ مرغوب ارتباط میدهد. غایهٔ اساسی فقه این است که آزادی حقیقی را توسط رفع موانعی که بر اعمال آزاد هر فرد، بذریعهٔ مداخلهٔ ارادهٔ دیگران گذاشته میشود، تامین میکند. علم اخلاق نیز مارا باین قیادت میکند که آزادی داخلی خودرا به تعقیب مصمم غایات عقلی و بر خلاف میلانهای طبیعی تثبیت کنیم. اگر ما سوال کنیم که غایهٔ عقل چیست؟ این جواب کانت که: «همه موجودات عقلی نیز در حد ذات خود ها غایاتی میباشند، برای هر موجود عقلی» بمشکل میتواند که یك جواب واضحی گفته شود؛ وشاید ما آنرا اینطور تعبیر کنیم که مقصدش این است که نتیجهٔ که عملا باید جستجو شود، تنها انکشاف عقلیت همه موجودات عقلی است، یعنی مثلا انسان هائی که هنوز ایشانرا ناقص میدانیم. مگر این هم نظریهٔ کانت گفته نمیشود چرا که کانت عقیده دارد که : هر انسان باید در نظر داشته باشد که خودرا حتی الوسع آلهٔ مکمل عقل بسازد. و کانت بطور قطع ازین منکر است که : تکمیل دیگران نیز عیناً وظیفهٔ هر انسان باشد، او میگوید : این یك تناقضی است که خودرا وظیفتاً به تکمیل دیگران مجبور بدانم؛ ونیز متناقض است که خودرا موظف بسازم که بدیگران چیزی را عملی کنم که هیچکس بغیر خود شان آنرا بخوبی عملی کرده نمیتواند. پس در کدام مفهوم عملی باید دیگر موجودات عقلی را غایهٔ خود بسازم؟ جواب کانت باین سوال این است : غایهٔ هر کس نسبت بدیگری «تکمیل» نیست، بلکه «سعادت» است، یعنی باید ایشانرا به نیل آن مقاصدی که ایشان دارند وآن مقاصدرا نه از راه عقل بلکه باقتضای میول طبیعی خود میجویند، مدد کنیم. کانت واضح می‌سازد که جستجوی هر کس بسعادت شخصی خودش وظیفهٔ اخلاقی گفته نمی‌شود، چرا که این میل طبیعی است که هر کس

طبعاً بآن مجذوب است ؛ وبلکه میخواهد دیگران درین راه با او مدد کنند . انسان موظف است که سعادت دیگران را غایهٔ اخلاقی خود بسازد ، چرا که او اخلاقاً نمیتواند ازایشان مدد بخواهد تاتعهد مقابله بالمثل دران نباشد .

مگر نظریهٔ (عالی ترین خیر) Summum Bonum تنها وظیفه گفته نمی‌شود ؛ بلکه مجموعه ایست از سعادت و کرامت اخلاقی. جستجوی سعادت بحیث انعامی که در اثر وظیفه بدست می آید ، آنقدر اساساً معقول است که ما باید علاقهٔ کلی بین این دو (وظیفه وسعادت) را بحیث نظام کائنات تسلیم کنیم . حقیقتاً وجوب عملی این دوچیز تنهازمینه مناسب عقلی است برای وجود مقدس خداوند .

کانت به علم النفس وعلوم تجربی هیچ اهمیتی نمیدهد و میگوید : باید قاعدهٔ اخلاق مطلق ومستقل بوده از تجربهٔ حسیه که معروض شك است ، استمدادی ، نداشته باشد. و قواعد اخلاقیه باید مستقیماً ازاعماق روح انسان سرچشمه بگیرد ؛ و باید در ماءبادی فطری اخلاقی که ازطبیعت والهامات انسان بدون استفاده ازعلم وتجربه نشئت کرده باشد ، موجود باشد . و بمثلی که در ریاضی مبادی در شعور ما موجود است که حکم بصحت آن می کند ، همچنین عقل خالص بطبیعت خود میتواند که اراده را قیادت کند ؛ وآنرا به بهترین سلوك‌ها ، بدون اینکه ازچیزخارجی محسوس استمداد و استفاده نماید ، رهنمائی کند . زیرا که قانون اخلاق قبل از تجربه در وجودما موجود است . تجارب حیات نشان میدهد که یك محرك فطری اخلاقی در انسان وجود دارد ؛ و همهٔ ما بخوبی ووضوح میدانیم که این کار خطا و آن کار صواب است ؛ وهیچ اشتباهی درین باره موجود نیست ؛ و لو که هر نوع تسویل و تضلیل بما معارضه کند . بلی می‌شود که انسان عرضهٔ خطا بشود ، مگر بهیچ صورت ممکن نیست که به خطای خود مستشعر نشود ؛ ممکن است جریمه بکنم مگر میدانم که این کار من جریمه ایست ومن بنفس خود اینرا حس میکنم که باید دیگر بار مرتکب آن نشوم . این صدائی که فریاد ندامت را بگوش ما میرساند ومارا به رفتار نیك دعوت می کند ، صدای ضمیر است که همیشه مارا باعمالی امر می کند ، که باید قانون عام بشر باشد . یعنی باید راهی را برویم که همه مردم بامید خیر بآن طرف رفته اند .

پس ما میدانیم ــ نه بمنطق بلکه بشعور قوی داخلی خود ــ که باید ازان کاری که اگر همه مردم آن کار را بکنند حیات اجتماعیه به خطر و یا تشویش می افتد، خود را دور داشته باشیم .

این قانون اخلاقی که در نفوس ما بافطرت آمده است، نیکو کاری خود را به نتایج نیك آن قیاس نمی کند ؛ و نه هم مقیاس خود آن حکمت هائی را میداند که دران کار نهاده شده است . کار خیر آن است که آن کار ذاتاً وظیفه و واجب ما است، بصرف نظر ازاینکه نتیجه و یا حکمت آن چیست . شما تعجب نکنید که در وجود ما اینطور قانونی فطرتاً موجود است که مربوط به تجربه شخصی ما نیست . در دنیا هیچ خیری نیست الا ارادهٔ خیر، و این ارادهٔ خیر دراثر قانون اخلاقی است که در وجود ما فطرتاً جای گزین شده است، خواه این ارادهٔ خیر بما فائدهٔ مادی بکند و یا ضرر مدی بیاورد، چه که غرض اصلی و عالی انسان سعادت نیست، بلکه واجب و وظیفه است .

« اخلاق آن نیست که مارا باین کار تعلیم و رهنمائی کند، که خود را مسعود بسازیم، بلکه مارا تعلیم و هدایت می کند که خود را لائق و سزاوار سعادت بنمائیم » پس باید که سعادت مردم را نصب العین خود بسازیم و کمال خود را در نظر بگیریم، خواه این کمال بما لذت بیاورد و خواه الم . و برای اینکه رفتار تو ترا به کمال خودت و سعادت دیگران رهبری کند لازم است که : « انسانیت را خواه در شخص خودت تمثیل می کند و یا در شخص دیگری ـ نصب العین بسازی، و هیچ جائز نیست که انسانیت را تنها وسیله قرار بدهی » ..... باید این مبدأ را اساس حیات خود قرار دهیم؛ و اگر اینطور کردیم بزودی برای خود یك هیئت اجتماعی خاطر خواه (مثالی) مکملی ایجاد می کنیم و اگر بخواهیم که اینطور مجتمعی بروی کار بیاوریم، هیچ راهی نداریم، بدون اینکه بطوری که فرد آن مجتمع هستیم، اعمال ما هم ازان آن مجتمع باشد . و باین صورت است که قانون کاملی را در حیات ناقص خود وضع نموده و آنرا مکمل می سازیم . شاید بگویند اینطور اخلاق خیلی مشکل و سخت است ــ این چیز است که تو باید واجب را فوق سعادت

قراردهی، ولاکن تنها این وسیلهٔ است که ماراازسطح حیوانیتی که کنون دران زندگی می کنیم، مرتفع نموده براه خداوند رهبری می کند.

وباید اینرا هم ملاحظه کنیم که صدای داخلی ما که مارا بواجب ما دعوت می کند، دلیلی به حریت ارادهٔ مانیز شده میتواند، چرا که ممکن نیست تو بتوانی وظیفه وواجب خودرا بخاطر بیاوری، تا وقتی که خود را بحیث یك انسان در اختیار سلوك ورفتار خود آزاد نشناسی. ونیز بطوری که ازصدای وجدان خود حریت اراده رافهمیدیم، میتوانیم ازین صدا خلود انسان را (مراد کائنات نشئت ثانی است) نیز بفهمیم. ماباین خلودمستشعریم امانمیتوانیم دلیلی بران قائم کنیم. حیات روز مره بمادرس‌هائی میدهد که برای تبه کار کیفری نیست؛ ونه برای نیکو کار مزدی است، بلکه حیات بماباوضوح نشان میدهد که درین دنیادرزندگی اژدرها، ازلطف وبیگناهی کبوترها کامیاب تراست، بطوری که دزدی وخیانت وغدر بارها ازفضیلت وامانت و احسان بارور ترشده است، پس اگر تنها نفع دنیوی و رسیدن بمقاصد آن فضیلت راتشکیل بدهد، درین حال کار حکیمانهٔ نیست که ماارباب فضیلت باشیم. مگر باوجود این هم صدائی می شنویم که ما را بطرف فضیلت و کار خیر دعوت می کند؛ ولو که درین کار، خیر ونفع مادی هم نباشد. پس چطور ممکن است برای ما اینطور یك شعوری باقی بماند. اگر مادراعماق نفوس خود مستشعر نباشیم که این حیات دنیا یك جزء کوچکی است ازحیات واین خواب دنیوی یك مقدمه است برای یك وجود وحیات دیگری که آمدنی است، اگر ماحس نمیکنیم که آن حیات دیگر قدسی و جاودانی است؛ وآن جا هر شخص اجر کار نیك خودرا بچندین دفعه بیشتر میگیرد، پس از کدام راه است که صدای حق وفضیلت را می شنویم؟.

وهمین دلیل که حریت اراده وخلود انسان را ثابت می کند نیکو دلیلی است بر وجود خدا، زیرا وقتی که شعور بواجب انسان متضمن جزای مستقبل وخلود روح گردد، خلودهم لازم دارد که علت وموجدی که متکافی آن باشد، داشته باشد. یعنی این خلود ازخالدی بوجود آمده باشد؛ واین خود تسلیم است بوجودخداوند عزاسمه.

(٦) مثالیت IDEALISM جرمنی: ایدیالیزم جرمنی را غالباً سه نفر تشکیل میدهند، که باوجود اختلاف عقیده، بازهم بمثل یك تیم اند که این نظریه رابروی کار آورده اند . ایدیالیزم جرمنی بسه شکل ظهور نموده است .

(۱) ایدیالیزم ذاتی ویاعندی Subjective Idealism که نظریهٔ فیخته (Fichte) است (۱۷٦۲ـ۱۸۱٤). (۲)ایدیالیزم موضوعی Objective Idealism که عقیدهٔ شلینگ (Shelling) است (۱۷۷٥ ـ ۱۸٥٤) (۳) ایدیالیزم مطلق Absolute Idealism که فکرت هیگل Hegel است (۱۷۷۰ ـ ۱۸۳۱) .

ایدیالیزم ذاتی : بعد از کانت یك اتنیفیتی درفلسفهٔ اودیده می شد که اشیاء ظواهری دارند که انسان قدرت فهم آنرا دارد، ولی ذاتیات آن اشیاء چیزی است که انسان ازدرك آن عاجز است . وچون فلسفه همیشه میکوشد تا با آن چیزیکه خارج نطاق ادراك باشد، تسلیم نشود ؛ وهر چیزرا بروشنی فکر بیاورد ، جمعی میکوشیدند که این خالیگاه را پر کنند، تا اینکه فیخته این نظریهٔ خود را بمیان آورد .

در بارهٔ نظریهٔ معرفت دو مذهب است : یکی مذهب یقین Dogmatism و یا مذهب واقعی Realism که میگوید : معرفت از اشیاء خارجه گرفته میشود ، و دیگری مذهب مثال Idealism است، که درین مذهب عقیده برین است که معرفت از خارج اخذ نمیشود، بلکه تماماً از فکر نبعان میکند، یعنی معرفت درداخل شخص عارف ومفکر ایجاد میشود .

فیخته، بمذهب واقعی کاری ندارد زیرا مرد مثالی است؛ و بر چیزیکه فعلا خارج حیطه ادارك است، عقیده نمی کند ، ولی دربارهٔ مثالیت هم این شرط را میگذارد که باید کامل باشد. او میگوید که حقیقت عبارت از « ذات » تنها نیست، بلکه از ذات ولاذات است ، که ذات عبارت است از آن چیزیکه درك میکند ولاذات عبارت از آن چیزی است که درك میشود ، ولی لا ذات نیز خارج ازما، یعنی خارج از ذات نیست ؛ او میگوید اگر ما ذات را مطلق بشماریم مشکل است که یك چیز هم ادراك کند و هم ادراك شود ؛ ولی اگر جهات مسئله را مختلف می کنیم ، آنوقت این فرض ما ممکن

میشود . پس ازین فرض عالمی موجود میشود که انسان عادی خیال میکند که این عالم وجود خارجی دارد، ولی درحقیقت عالم داخلی‌است ، که آنرا ذات برای اینکه توسط آن بتواند خودرا بشناسد، پیدا نموده است . گویا باین وسیله، نقصی که درفلسفهٔ کانت بود و حقیقت رابدوحصه تقسیم میکرد ؛ و یکی راعقل میگفت و دیگرش را « شئی ذاتی » تماماً رفع شد ، زیرا آن « شئی ذاتی » نیز داخل عقل شد .

جوهان گوتلیب فیخته: JOHAN GOTTHEB FICHTE عقیده دارد که ذات دو فاعلیت رامالك‌است (۱) فاعلیت لایتناهی که‌ذات‌میخواهد که‌الی‌مالانهایه‌سیرو آزادی‌داشته باشد (۲) فاعلیت دوم ذات این است که سدی را در راه ذات ایجاد کند ، تا آنرا از لایتناهی مانع شود ، و هر گاه ذات از لایتناهی مانع شد بخود می آید ، و اینجا ذات در ذات خودمحقق میشود ، گویا در ذات دوقوه موجود است : قوهٔ طارد که آنرا بطرف لایتناهی سوق میدهد : وقوهٔ جاذب که‌آنرا بطرف ذات سوق و ارجاع می کند ، و بهر ارجاعی مرتبهٔ از مراتب باو حاصل می شود تا بهمه موانع غلبه می کنند .

پس این جاذب که انسان را بمعرفت میرساند ، گاهی هم بحیث کائن شهوانی اورابطرف‌شهوات جذب می کند ، اما چون بطبع خود از آن جاذب معرفت تفاوتی ندارد ، میتوان آنرا تابع اول‌ساخت ؛ وبرموانع آن‌غلبه‌نمود ، تابمرتبهٔ‌رسید که از شهوات و حتی شوائب مادی نجات بیابیم .

فیخته در بارهٔ اخلاق نیز یك اصل دارد واین است : « خود را ازادای واجب خود قطع‌مکن » گویا او هم به پیام وجدان و اینکه غریزهٔ اخلاق در انسان مرکوز است معتقد است .

شیلنگ : که‌بمثالیت موضوعی‌معتقدشده‌است ، تمام فشار را بذات نمی اندازد ، بلکه وزن بیشتر را به لاذات یعنی خارج ذهن و یا عالم طبیعت طرح میکند و میگوید : « طبیعت عقل آشکار و عقل طبیعت پنهان است » .

شیلنگ بعد از طی دوره‌ها و مراحلی که پیموده است ، اخیراً بتصوف و آن هم به‌صبغهٔ فلاطونی نو، میلانی نموده ، ودر یکی از کتب خود که بنام « مسائل طبیعت

آزادی بشر» موسوم است در باره علاقه « ارادهٔ انسان وارادهٔ خدا » بحث نموده و میگوید ؛ انسان دو جانب دارد واگر میخواهی بگو که دو اراده دارد ، از جانب عقلی خود آله و ذریعه است برای ارادهٔ کلی خداوند . یعنی بحیث موجود عقلی بایدبهمراه اراده خداوندمتحد ومنسجم باشد و هیچ تخالفی نداشته سرا پا بآن راضی باشد . ولی از جانب طبیعی خود و یا بعبارت دیگر جانب جسم خود، دارای ارادهٔ دیگری است که بارضای خداوند همراه نیست . و ازین دوارادهٔ متخالف است که خیر و شر واقع میشود، که ترجیح ارادهٔ جسدی انسان شر است، ولی بدون ارادهٔ خداوند کسی اراده کرده نمیتواند که بین این دواراده: ارادهٔ عقل وارادهٔ جسم، وحدتی بکار اندازد، وخداوندی که مسبب الاسباب است وبدون ذرایع واسباب کاری نمی کند، انبیارا بحیث آله ووسیلهٔ این کار میفرستد، که بین اراده فردواراده خداوند توفیقی بدهند، تاانسان بخداوند نزدیك شود. وبهاو بپیوندد . (۱)

هیگل : میکوشد که بهمعرفی نمودن مثالیت مطلقه بین این دورأی توفیقاتی بمیان آرد وازعهدهٔ این کار بخوبی بیرون میشود. نظام ما بعد الطبیعهٔ او وبامتانت فلسفی خود آنقدر جذاب وآنقدر متناسق است که سراپابیك قصیدهٔ شیوا ومنظمی می ماند، که ازاول تاآخر نهوزن ونه قافیه ونه انسجام راازدست داده است.

اصول اخلاقی هیگل بهاخلاق کانت هم خیلی دوراست وهم خیلی نزدیك ، با کانت درین نقطه متحداست که حسن وظیفه یاسلوك خوب چیزی است که دراداك وجدانی اراده عقلی آزاد (که جزءجوهری همهٔ موجودات عقلی است) موجود میباشد، ولیکن این نظریهٔ کانت که قناعت عمومی رادربارهٔ اراده باین شکل دعوت میکند : « فقط بآن صورتی عمل کن که یك فرد آرزو کند که همه مردم چنان کنند » در نزد هیگل نظریهٔ است که باید هرعامل عقلی راحسب اختیاروفکرعندی خودش بخودش وا گذارشد. وازین رودرنظریهٔ هیگل نه تنها باید ازمیلان های طبیعی که مردم جانب لذت دارند، ویاآرزوهائی که بطرف سعادت خود کامی خود می برورانند ، اخلاقاً جلو گیری ومقابله بعمل بیاید، بلکه حتی محرك وجدان انسان یعنی سایقه هائی که مارا بطرف آنچه درنظر ما خوب وصحیح

---

(۱) شیخ الرئیس هم نزدیك باین مضمونی دراشارات خوددارد .

معلوم می‌شود سوق میدهد، اگر به آراء عمومی جامعه معارض شناخته شود؛ باید از طرف ما بآن‌ها مقابله شود. این حقیقت دارد که هیگل کوشش وجدان را برای اینکه شخص خیر خودرا بر یك مقام سامی تری از اخلاق بگذارد نمی‌شناسد، الا اینکه در اثر موافقه بقوانین قضائی که ملکیت را تثبیت و قرارداد ها (عقود) را حفظ و مجازات جرائم را تعیین می نماید باشد. زیرا که درین چیزها ست که اراده کلی و عمومی در نظر گرفته شده است.

هیگل معتقد است که این کوشش های وجدانی که خودرا بازی میدهند و فائده ندارند، در حقیقت ریشه‌های شرارت اخلاقی میباشند. الا اینکه وجدان، موجودیت خودرا باهم آهنگی بروابط اجتماعی موضوعی، که فرد درانجا موجودیت خودرا می‌یابد، بشناسد. درجه اول این روابط درعائله تشکیل میشود؛ ودرجه دوم آن جمعیت ملکی؛ وسوم آن حکومت است، که عالی ترین مظهر فکر عمومی است در فضای عمل.

مکتب هیگل یك عنصر مهمی است در دنیای اخلاق جدید، ولاکن شاید نفوذ مستقیم آن در افکار اخلاقی بآن اندازهٔ نباشد که تحریك قوی مطالعات انکشافات تاریخی فکر وجمعیت انسانی او بطور غیر مستقیم بدنیا نفوذ عمیق وجاویدی نموده است، نظر به عقیدهٔ هیگل، روح کاینات عبارت از یك عملیهٔ فکری است از مجرد گرفته تابمادی؛ و دانستن صحیح این عملیه کلیدی است برای ترجمه وحل نشو وارتقای فلسفه اروپائی؛ وباز بعقیدهٔ او تاریخ نوع انسان عیناً تاریخ انکشاف ضروری روح آزاد است، که بواسطهٔ اشکال مختلفهٔ تشکیلات سیاسی بوجود آمده است، که اولین آن ها شاهی مترقی است، که دران آزادی تنها ازان شاه است؛ ودوم آن جمهوریت یونان وروم است، که دران یك هیئت منتخبه براساس برده گی کسب قوت و فوقیت می نمودند. وبالاخره درجمعیت های امروزی است. آزادی که از بین آثار غلبه تیوتون ها که برشاهنشاهی ها بطهٔ روم جهیده بود، امروز بحیث حق طبیعی تمام اعضاء جامعه، جلوه می کند، تاثیر نطق هیگل (که بعد از وفات او نشر شده است) که دران نطق تاریخ یا تاریخ فلسفه شرح داده شده است، ازان چیزی که حدود مکتب او بود بارها دورتر وعمیق تر رفته است.

(۷) دورهٔ بسیار جدید اخلاق : این دوره بعد از انقلاب کبیر فرانسه یك ورق جدیدی را درتاریخ فکر انسانی باز می کند .

کار های کانت Kant و بنتام Bentham در ین دوره صورت گرفته انقلاب فرانسه عقلیت طبیعی را بمیان آورده وبایك عقیدهٔ خوش بینانه امیدوار بود که شاید فرد درمقدمات وقیاسات شعوری خود که این انقلاب نیز نتیجهٔ آن است نظر ثانی کنند . مسائل اخلاقی قرن ۱۹ براساس این بود که از فرد باز بطرف هیئت اجتماع که فرد هم جزء آن است ودربین آن ایفای وظیفه می کند، رجوع شود . مگر این کار بطوری شود که باز آزادی وابتکار ازشخص سلب نشود که اگر اینطور نباشد و فردیت فرد بطور عمیقانه محسوب وملحوظ نگردد ، گویا باز همان ارتجاع است بهمان حیات مؤسساتی و یااوامر تحکیمی خارجی . مکتب های ذیل محصول این دوره است :

احراریت انگلیسی English Liberalism در مکتب منفعتی بنتام ، چنانچه که دیدیم ، یك پروژهٔ پروگرام اصلاحات اجتماعی بمیان آمد . کوشش اینکه لذت خواهی فردی را که مفهوم آن این است « غایه هر آرزو ، کسب لذت شخص آرزومند است . » ازین عام تر ساخته وباین نظریه منکشف بسازیم که : فرد باید همیشه محرکات واعمال خود رادر مقابل دیگران مقارنه وموازنه کند . ولی این کوشش واقعاً متناقض وبعبارت دیگر صرف از ظاهر است . وازین رو جیمز میل James Mill (۱۷۷۳ ـ ۱۸۳۶) سعی می کرد که برین نقص غلبه کند ؛ وازین سبب اساس جمعیت را دریك مفهوم بسیار منظم آن در نظر گرفته و تأکیداً می گفت : در سایهٔ این جمعیت است که دارائی های فرد بواسطهٔ جریمه و یا تجارت بصورت لاینفکی بر فاهیت دیگران مربوط است . این نظریه ایست که آنرا (خود خواهی منور) می گویند و هارتلی Hartley (۱۷۰۵ ـ ۵۷) برایش (ماشینری روحی) نام گذاشته بود ، پسر جیمز مذکور جان ستوارت میل John Stuart Mill (۱۸۰۶ــ۷۳) درحالیکه همین نظریه را وسعت میداد ، در مکتب منفعت دو مسئلهٔ تازه را بمیان آورد ، که مخالفین او (حدسیون) اورا متهم ساختند که اوباین دواصل ،

مسلك خود را رها کرده است، یکی ازین دو اصل او این است که کیفیت لذت از کمیت آن مهم تر است و دیگرش اینکه چون فرد طبعاً اجتماعی است ازین رو بسلیقه فطری خود سعادت خودرا درجمعیت جستجو میکند، نه بالعکس. جان-ستوارت میل دیگر منفعتی هارا برا اینکه ازدخول عناصر عالیه در تعلیم و تربیه غفلت نموده اند؛ وهم ازینکه از آوردن عناصر تهذیبی درانکشافات تاریخی خود کوتاهی کرده اند؛ تنقیدات شدید مینمود. وبدون اینکه اساس های فردیت را رها کند، ستوارت میل تادرجهٔ وافی زیر اثر مکتب های (ب) و(ج) که در آینده می آید رفته بود منتسبین معروف مکتب (ب) عبارت اند از: کلرج Coleridge (۱۷۷۲–۱۸۳٤) وموریس Maurice (۱۸۰۵–۷۲) و ستر لنگ Sterling (۱۸۰٦–٤۳) که از آن جمله بین Bain (۱۸۱۸ – ۱۹۰۳) متعلق است بهمین مکتب تجربی و منفعتی. اما سید گویك Sidgwick (۱۸۳۸ – ۱۹۰۰) در کتاب (منهج علم الاخلاق) خود کوشش میکند که مقاییس منفعتی را بامبادی ومناهج حدسی جمع وملفوق کند. (ب). عقلیت جرمنی چیزی است که در فلسفه کانت باوج خود رسید. کانت «وظایف عقل اخلاقی انسان را تحت یك اصل آورده و گفت: «وجدان وشعور درقانون اخلاق ضابطه مکمل و کافی عمل است» کانت میگفت: براساس این وجدان وظیفه است که مفکورهٔ آزادی ومفکورهٔ قدسی و بعبارت دیگر قانون اخلاق بروی مادروازهٔ را ازعقیده بسیار معقول جانب حقایق قدسی باز نموده است، که همچنین روزنهٔ بروی معارف فلسفی و سیاسی بسته بود، کانت به عقلیت آنقدر غلو داشت که بتمام به تجربیت. هیگل Hegel کوشش میکرد که بین مفکوره کانت ومفکورهٔ شیلر Schiller وسپینوزا Spinoza (خصوصاً در زمینهٔ افکار گوییته Goethe) تطبیقاتی کند؛ وهم میکوشید: نشان دهد که نظام اجتماعی بذات خود یك نظریهٔ مرکبی است ازاراده وعقل؛ وهم اینکه قلمرو قانون مدنی ازحیات عایلوی گرفته تا حیات اجتماعی ومعاملات تجارتی وحتی تاحکومت، دنیای اخلاق را تشکیل میدهد، (که آنقدر حقیقی است مانند دنیای طبیعی) که ازین دنیا فرد نیز باید بنوبت خود حظ خود را بگیرد. نفوذ اخلاق جرمنی درفکرت انگلیسی عموماً توسط کلرج وتوماس کارلائل بعمل آمد.

(که اخیر الذکر عموماً مجلوب فیخته (۱۷۶۲ـ ۱۸۱٤) که جا نشین کانت بود گشته بود، وهم چنین درین اواخر توسط تی.اچ. گرین T.H. Green (۱۸۳۶ـ ۸۲)عقلیت جرمنی در انگلستان بیشتر شیوع یافت. طبقهٔ جدید Transcendentalists (فوق العقلیون) انگلستان نیز ازین مکتب فکری سر چشمه گرفته اند. ودرین او اخر امثال رالف Ralph، ووالدو Waldo وایمرسن Emerson یك تعبیر روشن تری ازین مکتب داده و آنرا بانظریات شخصی خود وبعضی مفکوره هائی که ازمکتب Puritanism (حنفیت پروتستان) گرفته بودند ملفق کردند.

(ج) درنصف اخیر قرن ۱۹ نظریهٔ نشوء وارتقاء در علم الاخلاق ودیگر شعب فلسفه وافکار ساینس اثری انداخت که تطبیقات هربرت سپنسر Herbet Spencer هم درآن اطراف است، اگرچه نظریات اخلاقی نامبرده قبل از ینکه او به نظریه نشوء وارتقاء معتقد شود بمیان آمده بود.

بهر حال انکشافات آینده فلسفهٔ اخلاق (و بعقیدهٔ مکتب نشوء و ارتقاء «علم اخلاق») مربوط است به مزید نشوء وارتقاء نظریهٔ نشوء وارتقاء، وهمچنین مربوط است به مطالعات زیادتری از بیالوجی (علم الحیات)، سیکالوجی (علم الروح)، وسوسیالوجی (علم الاجتماع)، که شامل انتروپولوجی وبعضی پهلو های تاریخ انسان هم باشد، تا اینکه بیش از پیش علوم متعدد و مساعد و ضروری برای مزید مطالعه علم اخلاق تهیه شود، و غالباً ممکن است که توسط نظریهٔ نشوء و ارتقاء علم الاخلاق دیگر بحیث فن شناخته نشود، ولو که جنبه های عملی اخلاق نیز بالضرور باقی بماند، زیرا که اخلاق نظریهٔ عمل و سلوك است و ازین جهت آنطور مناهج تحلیلی را مهیا خواهد کرد که در کیان فرد و جمعیت موثر باشد، بعوض اینکه تنها هدایات و اوامری بدهد. تصادف نظریهٔ نشوء و ارتقاء بانمو دیموکراسی، علم اخلاق را با جهات فلسفی آن از اتکاء برارزش ها، مفکوره ها، معیار ها و قانون هائیکه تماماً محدود است، نجات خواهد داد و اخلاق را طوری تشکیل خواهد داد که بیش از پیش و خود بخود موجب انتظام فرد و هم جمعیت گردد.

(۸) علم اخلاق نشوء و ارتقاء: از نیمهٔ آخری قرن نزده باین طرف، افکار اخلاقی زیر اثر نظریات اتباع داروین Darwin رفته است. داروین شخصاً (برخلاف بعضی از اتباع مرتاب خود) در بارهٔ ذاتیات مطلق تعهدات اخلاقی بحثی نکرده است فقط چیزیکه بآن عموماً علاقه گرفته و تا جائیکه نزد او مربوط باخلاق است دراطراف مسائل خیلی ابتدائی است، اواساساً علاقه مند بود که نشان دهد، دراخلاق و دیگر شیون حیات انسانی، ضرورتی نیست که فاصلهٔ بزرگ و دفعی بین انسان و حیوان فرض شود. فقط سلیقه و غریزه و عادت که برای بقای اصلح در مجادلهٔ بقا در بین حیوانات خدمت میکنند، رفته رفته، به کیفیات و ملکات اخلاقی انکشاف میکنند، و هم عین آن خدمت را در حفظ حیات انسانی واجتماعی نیز می نماید. داروین تمایلات اجتماعی را اصلا سایقهٔ میداند که از محبت ابوت ویابنوت انکشاف یافته است، و معلوم میشود که داروین اشارتاً میگوید: انتخاب طبیعی که در مراحل اول خود موجب بزرگ انکشاف آن غرایز شده بود، شاید غالباً اثری در انتقال آنها از عادات قبایلی و اخلاق اجتماعی تا باین اخلاقی که امروز بعروج خود رسیده است داشته باشد. مگر او اعتراف میکند که انتخاب طبیعی حتماً سبب یگانه این تطور نیست وازین هم خودداری می کنند که اخلاقیات منکشفهٔ ملل راقیه را محض یك (سلیقه اجتماعی) بشناسد. علاوه برآن داروین معتقد است که این کیفیات وفاداری وهمدردی که در قبایل در حال ابتدائی شان تأثیر زیادی در (تنازع للبقاء) شان نموده است، شاید در اوقات اخیر مانع مثبت کمال جسمی وطبیعی شان شود. بهرصورت اگرما ازهمدردی چشم بپوشیم انتخاب طبیعی که حس شریفی است ازبین میرود واگرعقل را پیروی کرده دنبال انتخاب طبیعی برویم کمال و کفایت طبیعی را باید از دست بدهیم واین سوال لا ینحلی است.

(۹) هربرت سپنسر: HERBERT SPENCER (۱۸۲۰-۱۹۰۳) اخلاق را بمانند باقی علوم تابع تطور ونشوءوارتقاء و انتخاب طبیعی میداند ومیگوید باید زمام انسان دردست طبیعت گذاشته شود، تاهر اخلاقی را که لازم میداند، برایش انتخاب کند. اینها میخواهند اخلاقی را که بقرون متوالیه موجودیت اجتماعی مارا تولید کرده

بین پتك طبیعت وسندان تطور بگذارند. هکسلی باآینکه عالم حیوانات است میگوید که «علم الحیات بهیچ صورت نمیتواند' رهنمای اخلاق ماباشد وما نمیتوانیم سرنوشت خودرا دردست طبیعت کوری که تینسن Tennyson منقار و چنگال آنرا بخون آلوده تصویر میکند' بگذاریم. آیاممکن است بگذاریم طبیعت در قوالب خود اخلاقیرا بریزد که سالیان دراز وحشت ودرندگی بارآورده بود' وهیچ شکلی از رحمت و عدالت ومحبت درآن نبود» مگربهر حال سپنسر اخلاق را تابع انتخاب طبیعی وتنازع للبقاء میداند' ومیگوید که اخلاق هم درپیشگاه تجربهٔ شدید عرضه شدنی است و هرچه ازآن باغراض حیات مساعد باشد' بقانون بقاء اصلح باقی میماند. «خلق عالی آن است که بهمراه حیات همراهی وبه غرض آن معاونت میکند» پس هرآنچه که بحیات مساعداست آنرا اخذ میکنیم و هرچه درراه آن موانع ایجاد می کند' طرح می نمائیم؛ و به عبارت دیگر اخلاق باید فرد را در معرکهٔ آرزوهای مختلفهٔ که از اعضاء هیئت اجتماعی بروز میکند معاونت کند؛ وچون علاقهٔ فرد و مجتمع باختلاف زمان ومکان فرق پیدا میکند' لاجرم فکر خیر وشر هم در بین طوایف فرق زیادی دارد. سپنسر میگوید طبیعت بما مقیاس دقیقی داده که توسط آن نیك وبد را تفریق میکنیم واین مقیاس لذت والم است. اگر سلوك ما درنفس ما رضا وراحتی ایجاد نمود' دلیل این است که سلوك مامناسب حیات ماست' چراکه همین اطمینان باطنی' نیکو دلیلی است که طبیعت آنرا انتخاب کرده؛ وبرای حفظ حیات مناسب دانسته است. مقیاس خیر وشر لذت والم است. چه این لذت والم دلیلی است که طبیعت آنرا برای تفریق خیر وشر بوجود آورده است' سپنسر میگوید که شکل اخلاق همیشه تابع حیات طبیعی ویااجتماعی است؛ وحیات طبیعی صدا وانعکاس حیات اجتماعی است. وچون نظام اجتماعی قرون وسطی شروع به تطور وتغیر نموده است' اخلاق هم در تطور است. روزی بود که تاج مجد وشرف بدون سرهای سربازان خون آشام دیگر انتخابی نداشت؛ و کسانیکه اوقات خودرا درزراعت وصنعت صرف میکردند' بندگان وبردگان آن سربازان می بودند. اما آن روزگار متبدل شده اکنون صحنهٔ زراعت وصنعت که معتمد برقوهٔ

عقل است، جای میدان کارزار را گرفته است، و کنون این امور که تکیه گاه بزرگترین مجتمع است، عزت وشرف را به پیمانهٔ بزرگتری جلب میکند. وچون عمل بدون ازسایهٔ عدالت بدیگر جانموئی ندارد وعدالت بدون حریت برگ ونوائی یافته نمیتواند لاجرم حریت اولین فریضهٔ ذمهٔ حکومت است.

سپنسر عدل راچنین تعریف میکند: «هرانسان درهرچه میکند آزاد است، بشرطیکه به آزادی انسان دیگری که عین این حقوق رادارد متعرض نشود» سپنسر میگوید: که این تعریف بعدل درحکومتی داده میشود که جذبات جنگ دران نباشد وحکومت صنعتی باشد، چرا که طبیعت جنگ نزد سلطان قوت، اطاعت کورانه دارد؛ وتنها صنعت است که امن وراحت وآزادی رأی وابتکار راطالب است. حقوق اساسی انسان نزد سپنسر، حق حیات وحق آزادی است، سپنسر به شکل حکومت هیچ علاقه نمیگیرد ومیگوید: خواه شاهی مطلق وخواه مشروطه وخواه هرچه که باشد تا وقتیکه ما بحیات وآزادی بهره مندیم فرقی ندارد. در بارهٔ زنها عقیده دارد که چون ضعیف اند بقانون بقاء اصلح نباید کسب قوت کنند؛ واگر اینها در انتخاب وغیره قوتی کسب میکنند گویاانتخاب نیابت ووکالت شان خلاف انتخاب طبیعی میگردد؛ وازطرف دیگر حس ایثار شان هم بیشتر ضعیف را که باید ازبین برود تقویه میکند.

باید انانیت بجای ایثار حکومت کند، انانیت از ایثار مقدم است وانانیت است که مرکز حیات وبقاء اصلح است؛ وبلکه ایثار درحقیقت خود شاخهٔ ازانانیت است. آیا پدری بدون حب‌ذات دیگرچیزی هست؟ وطنیت هم در حقیقت حب‌ذات است. سپنسر میخواست که ازمفکوره های منتزعهٔ علم الحیات حل معمای اخلاق وباقی مسائل حیاتی رابدست آرد؛ وتصور نمود که وظیفهٔ علم اخلاق است که ازقوانین حیات وشرایط وجود مقیاسی حاصل کند، که کدام نوع عمل بالضرور موجب تحصیل سعادت؛ و کدام نوع موجب شقاوت است؛ وازین سبب سپنسر ضمناً اشاره میکرد که علم اخلاق اگر میخواهد قیمتی داشته باشد باید انتظار بکشد تا که «قوانین حیات» و«شرایط وجود» بطور خاطر خواه تخمیناً توسط علم الحیات وعلوم مربوطه آن رنگ تعمیم وتثبیت را بخود بگیرد. که

ازین قبیل چندین واقعات مالیخولیائی ناکامی درفلسفهٔ اوهست که بارها ازنتائجی که سپنسر بآنها درتطبیق نشوء وارتقاء به سلوك انسانی نائل شده است، بیشتراست. که این ناکامی را سپنسر هم شخصاً حس کرده بود، کوشش های او دربارهٔ علم اخلاق در اول قدم بواسطه اینکه اونتوانست ازدام فلسفه های که میخواست نظام خود را جای نشین آنها بسازدوارهد، عقیم شد. پیش ازهمه نامبرده از کدام مماثلتی که بین فلسفه اووفلسفهٔ «منفعت» موجود باشد انکار نمود و گفت که اساس «بزرگترین سعادت برای بزرگترین عدد» اساسی است که معنی ندارد. چراکه انسانها اصلاً درمعیار سعادت خود متحدالرأی نیستند؛ ونیز تصور بسعادت را مسئله که بایددرروشنی مبادی علمی حل شود پنداشت. نه اینکه زیر تجربه آید وسعادت جهانی، علم جهان شمول بخواهد، که آنرا وضع کند؛ واشخاص معتدل وکامل بطلبد که آنرا آرزو کنند؛ وعلاوه برین قانونیکه میگوید: «هر شخص باید یك شخص حساب شود وهیچکس زیاده ازشخص نیست» نیز سیاناً تسلی بخش نیست، چراکه این متضمن آن است که بیکاره ومجرم نیز باید بانداز‌هٔ مرد کارگر ومرد فاضل بهره داشته باشد؛ ونیز این قانون برای سلوك خصوصی قاعدهٔ نمیدهد که ازسلوك عمومی جدا باشد؛ ونه هم هدایت حقیقی برای مقننین تقدیم می کند. زیراکه نه سعادت ونه هم ذرایع سعادت وبالاخره نه هم شرایط ادراك وتحقیق سعادت، قابل توزیع وتقسیم است. ودرخاتمه «سعادت عمومی» نمیتواند که برای اخلاق مبادیء شود که عملیات تقنین بقیادت آن اجراشود؛ واگر این معیار بروی کار بیاید باید آنرا «عدل عمومی» گفت نه «سعادت همه گانی». سپنسر سیکالوجی مکتب لذت را که مکتب منفعت نظریهٔ خودرا توسط آن تعدیل می کرد قبول می کند، امانظریهٔ راردمی کند. سپنسر «خیر» راچنین تعریف می کند «سلوکی که بحیات مساعداست» وباز تعریف می کند: «سلوکی که مساعد است به فضل لذت برالم» سعادت راهمیشه بر احساسات وبالاخره احساسات گوارامبنی میداند؛ وهیچ کوششی نمی کند که اصول انتقادی خود را که کامیابانه به مکتب منفعت تطبیق کرده بود به نظریات لذت تطبیق دهد. وهرچند که او (بحیث مخالف مکتب منفعت) بوجود بعضی حدسیات والهامات اساسی اخلاقی معتقد است؛ بازهم این حدسیات را نتیجه

ذخایر تجارب نژادی می داند که تدریجاً ترتیب وتشکیل شده و به توارث مانده است؛ حقیقت این است که هر تحلیل فلسفی سپنسر با اتخاذ یکدسته نظریات متناقض منتج میشود. خیلی مشکل است که کسی بداند که آیا او میخواهد بنابر ضوابط نشوء وارتقائی خود اخلاق توارثی را بحیث مطلق تقویه کند ویا اینکه می خواهد آنرا ترك دهد وبعوض آن از روی علم الحیوان اصول دیگری بروی کار آرد. اودرامتیاز بین «اخلاق مطلق» و«اخلاق نسبی» متحیرومتردد مانده است، چنانچه در دو فصل اخیر کتاب خود (معلومات ومقدمات اخلاق) درین باره بحث میکند؛ اخلاق مطلق آن است که از آن بطور قوانینی بحث میشود که سلوك انسان مثالی رادرجمعیت مثالی رهنمائی میکند؛ وجمعیت مثالی چیزی است که رفتار انسان درآن بدرجهٔ از تکمیل رسیده است که میتواند خودرا باحتیاجات اجتماعی تطبیق کند. اخلاق نسبی از آن سلوکی بحث میکند که برای آن جمعیتی مفید است که هنوز بسر منزل اینکه خودرا بمحیط تطبیق کند نرسیده است، یعنی هنوز ناتمام است؛ اوهیچ نگفته است که چطور این دواخلاق راسربهم آورده میتوانیم. الحاصل مقیاسی که ازسلوك محصوله علم الحیوان بدست می آید قابل خنده است. سلوکی که آنرا بیشتر اخلاق میگویند آن است که یك میلانی را خواه از طرف فرد ویا جمعیت بآن کیفیاتی نشان بدهد که بیشتر «محدود» وبیشتر «متلاصق» وهم بیشتر «متجانس» باشد. بهرحال بااین نظریه نشؤ وارتقاء ممکن نیست راهی برای اخلاق پیدا شود، چنانچه که ممکن نیست «بقا» را بجای «کمال» قبول کنیم.

(١٠) ستیفن STEPHEN: این فیلسوف مانند باقی دانشمندان نشؤ وارتقاء بعین این انتقاد دچار است. این شخص میخواهد که «صحت عمومی» رابجای «سعادت عمومی» بگذارد. اومیگوید که شرایط «صحت اجتماعی» باید توسط «بنیهٔ اجتماعی» و«یانسیج اجتماعی» امتحان شود، که این قوانین ممکن است بصورت جداگانه ازآن قوانینی که افراد توسط آنها جمعیت را تشکیل میکنند، وظایف خود را انتظام دهد.

نشوءوارتقاء اجتماعی عبارت ازین است که نسیج قوی اجتماعی نشؤوارتقاء یابد. وشکل بهتر آن این است که قوی ترین عضویت دران بکار افتد. لیکن سوال مهمی پیدا میشود که آیاماهیت این عضویت قوی ترین اجتماعی چیست؟ ویا مشابهت بین جمعیت موجودهٔ اجتماعی وحیات عضوی اجتماعی کدام است؟ که درین باره کدام هدایتی بماداده نشده است.

حقیقت اینست که دانشمندان نشؤ وارتقاء بالآخره چیز یکه باید بگویند هما نا انکار قوانین اخلاقی است، و همان است که بطور مطلق میگویند که بعوض آن قوانین باید اخلاق اعتیادی که بر اساس علم الحیات وضع شده باشد قبول گردد. پروفیسر هکسلی Huxley میگوید: ترقی اخلاق جمعیت نه متکی بر تقلید عملیات طبیعت و نه هم در گریز از آن است، بلکه در مجادله ومقابله است با آن.

(۱۱) فریدریك نیتچه FRIEDRICH NIETZCHE (۱۸٤٤_۱۹۰۰) اخلاق را بدو نوع تقسیم میکند: اخلاق خواجه گان واخلاق مردم بازاری. نامبرده عقیده دارد که نوع اول اخلاق که عبارت از مردی و دلیری و اقدام و جرأت باشد از رومن ها و آرین های شمال باقی مانده؛ ونوع ثانی آن که عبارت از خضوع و انقیاد و ایثار باشد از آسیای وسطی و از یهودیها ئی که شکست خورده اند، بین طبقات بازاری رواج یافته است. نیتچه ایثار را ضعف تصور میکند و آنرا طلب معاونت می‌خواند، نیتچه شرف را نتیجهٔ عقاید باستان و روح سلحشوری و فکر ارستوکراسی میداند. وجدان را یهودی و نصرانی، ودیموکراسی را بور جوازی می‌نامد. نیتچه اخلاق را ارادهٔ قوت می‌شناسد و میگوید: عقل واخلاق نزد اراده قوتی ندارند و حتی فلسفه هم تابع آن است، چرا که انسان اول اراده میکند و باز برای اثبات آن برهان می آورد. رغبات باطنی انسان نبض های ارادهٔ قوت او است. غریزه نزد نامبرده شدید ترین انواع ذکا است.

او میگوید: اشخاص قوی رغبات خودرا به پردهٔ عقل نمی پوشیدند، و برغبات خود لاونعم میگفتند؛ ولاکن دیموکراسی یهود ونصرانی آنهارا محجوب ساخت و ازین است که کنون فضیلت ارستوکراسی باستانی از بین رفته است. اروپای امروزه رابودیزم جدید تهدید

میکنند وحتی «شوپن هاور» و «فخز» هم بودائی شده احساسات رحم وشفقت را بخود راه داده اند.

امروز اقویاء بدرجهٔ ضعفاء تنزل نموده وچنین شده که میگویند: «کاری مکن که اشخاص معمول آنرا کرده نمیتوانند» اخلاق ضعفاء در اقویاء نفوذ کرده و اقویاء نیز بهمان خاك تیره برابر شده اند.

فضایل شریرهٔ که اقویا دارند بیشتر از فضایل نیکوی ضعفا به جامعه ضروری است. قساوت وشدت ومخاطره نسبت به صلح وامن وراحت دارای قیمت کمتری نیست. بزرگترین شخصیات وقتی بوجود می آیند که آنجا عنف وشدت لازم است نه رحم وشفقت. اگر شر، خیر نمی بود در تنازع للبقا تا کنون باقی نمی ماند. خیر بسیار، بسیار خوب نیست وباید خیر وشر برابر باشند، اخلاق باید بر اساس بیالوجی نهاده شود وباید بر اشیاء بمقدار نفعی که از آنها بحیات میرسد حکم شود؛ ومقیاس حقیقی فرد ویا جامعه قوت ومقدرت است که بیشتر بحالت جسمی شان متوقف است. اگر یك قطرهٔ خون در دماغ زیاد میشود بزرگترین اثررا درمقدرت آن میکند، که غذا درین باره اثر زیادی دارد، اوهام بودیزم نتیجهٔ برنج است و علوم ما بعد الطبیعه المانی محصول بیرهٔ آن است.

طبیعت ضعیف است که میگوید: «حیات چیزی نیست» وبرایش بهتر است که بگوید: «من چیزی نیستم» اگر عوامل فساد در اخلاق اقویا راه بیابد آنوقت حیات قیمت خودرا گم میکند.

نیتچه عقیده دارد، که فلسفهٔ یونان غریزه اصلی ایشانرا تباه ساخته؛ ومیتا فزیکس شان میتالوجی عالی شانرا از بین برده، درامهٔ دیونیزیوس واپولو، که یکی از شاهکارهای نیتچه است این صحنه را نشان میدهد. نیتچه به زردشت خطابهٔ دارد، شاید برای اینکه زردشت هم تصفیهٔ نسل را میخواسته است (۱) ومتاسف است که به نفوذ بودائی ونصرانی آن افکار از بین رفته است. نیتچه به سوپرمان معتقد است ومیگوید «غایهٔ انسانیت انسان اعلی است

---

(۱) همه نویسندگان بفکر این اند که چرا نیتچه اینقدرها به زردشت الهام دارد ولی ازین مطلع نیستند که زردشت هم تصفیهٔ نسل را میخواسته ودر ابتدای اوستا قصه این است که باید شهر ویا قلعه بلخ از نفری های معیوب تهی بماند که اوستا درین باره که عین نظریهٔ نیتچه است تفصیلی دارد. واز طرف دیگر زردشت را یك مرد بزرگ آریانی میداند.

نه‌جنس بشری» انسانیت لفظ خالی است واگر چیزی موجوداست افراداست. اگر یك نوع بهتری بروی کار نمی آید، بهتراست که انسانیت ازبین برود. ما باید نوع رابه تربیه خوب بسازیم، انتخاب طبیعی کاری کرده نمیتواند الا اینکه نوابغ را ازبین برده وطبقه متوسط راکه کثرت ازایشان است تقویت کند، ما باید نگذاریم افراد ممتاز ما کیف یشاء مزاوجت کنند و فرزندان عبقری از خادمه ها و بازاری ها بعمل آیند شوپن هاور خطا میکند که میگوید: محبت عامل صحی است. وقتی که مرد دارای محبت میشود حاکمیت آن سقوط میکند. بهتر است که محبت را بباقی مردم بدهند وعبقری ها حکومت کنند. اگر ازدواجی هم دربین بیاید باید که بهترین زنها برای بهترین مردها برسند. (بدون علاقهٔ محبت) چراکه غرض مانسل نیست بلکه تعالی وترقی نوع است. انسانیت بدون صفای خمیره پیش نمی‌رود، عقل تنها موجب بزرگی نیست، عقل نیز محتاج است بچیزی که آنرا بلند ببردو آن خون است، وقتیکه ما عنصرخوب رابدست آوردیم، باید آنرا تربیهٔ خوب یعنی تربیهٔ شدید وعنیف بنمائیم، که بتواند مصیبت را بخاموشی تحمل کند، اینطور یك مرد فوق خیروشراست؛ واگر مردم باوبگویند که‌تواز قانون‌اخلاق طبقهٔ متوسط بیرون شدهٔ، او از اسباب بسالت نخواهد گذشت، بلی! «شجاعت خیر است» «خیر چیزی است که شعور قوت را زیاده میکند، خیر ارادهٔ قوت است، خیرقوت است. شر چیزی است که ازضعف پیدا میشود وشر ضعف است» بهترین ممیزات انسان دوستی او ست با مخاطره وجهاد. بشرطیکه غرضی در آن باشد. جنگ خیر مطلق است با اینکه درین زمانه سامان حقیری دارد؛ ولاکن چون جهاد است بهرحال نیك است، جنگ وتزاحم! گرچه بازاری‌ها را بروی کار می‌آورد، بازهم ممکن است که مردی را بمیان آورد. طوریکه ستاره ازبین سپاهی وناپلیون‌ازبین تزاحم آشکار میشود. مردم که طبعاً میخواهند پیش بروند اگر ناپلیونی را می بینند گویا گم شدهٔ خود را یافته اند. اگر خود شان قوهٔ عبقریت ندارند، درین شبهه نیست که بآرزو های مردان بزرگ جان میدهند؛ و باسم امثال ناپلیون نشیدهٔ آخرین حیات، خودرا میخوانند. اگرهمه مردم دست بهم داده وبرای غایهٔ

انسانیت که انسان اعلی (سوپرمان) باشد بکوشند، آنوقت زردشت با آن رنج والمی که دارد، بایشان این نشیده راخواهد خواند: «ای مردمی که کنون به جدائی زندگی میکنید. بزودی دریك قوم متحد خواهید شد؛ وازشما یك ملت مختار بوجود خواهد آمد؛ وسپس انسان اعلی را خواهد زاد» .

نیتچهٔ شدیداً مخالف دیمو کراسی است و آرزو میکند که از بین برده شود، وحتی دست به دعاست که مسیحیت نیزازاروپا رخت بر بندد. او حکومت را باصطلاح خودش (بینی شماری) نمیداند او بجنگ و تفوق عقیده دارد. او می گوید آیا ازاینکه کان دار های دیمو کرات دسته‌های انسان را بکارخانه‌های زیرزمینی برده وبمرگ تدریجی می کشند . بهتر نیست بمیدان قتال برده بایشان روح حیات مردانه بدمند؟ نیتچه عقیده دارد که دولت از عائله وپدرشاهی بعمل نیامده است، بلکه ازحملات وهجمات دسته‌های قبائل مهاجم بمیان آمده ؛ و نیتچه مقاولات اجتماعی را نمی شناسد .

نیتچه می گوید : مسیحیت دیمو کراسی آورد و اخلاق قوی آریائی باستانی را ازبین برد ، ازین دیمو کراسی بالشویکی تولید می‌شود وحال بدتر می گردد . می گوید : مردها پایان رفتند وزنها بالا شدند . و کنون جنسیت از بین رفته تخنیث جای آنرا گرفته ، وشاید بین زن ومرد مناقشه ومجادلهٔ پیدا شود . ولی اگر مرد ، مرد باشد زن طبعاً به متابعت او راضی است .

نیتچه می گوید : این اقوال من بگوش هائی که از نغمات دیمو کراسی پر شده است بدخواهد خورد . ارستو کراسی من چیزی است که می‌تواند اروپارا متحد سازد ؛ و این احساسات وطنی تفرقه انداز را ازبین برده وسپس اروپائی های صالح را امثال ناپلیون و گویته وبیتهوفن وشوپن‌هاور وهینی بروی کار بیاورد .

نیتچه بوضاحت میدید که اگر اخلاق بصورت کامیابانه ارتقائی شود ، باید مکارم اخلاق تناسخ کند واخلاق عادی متداوله بی‌اخلاقی محسوب شود . او بصراحت گاوزوری و گوریلا بازی وهمه کیفیات و کمیاتی که درموفقیت مبارزهٔ بقاء ضروری است واساس اخلاق ارتقائی‌را تشکیل میدهد ، ستایش وتجلیل می کند . نیتچه خود را پیش

از همه چیز عالم فزیالوجی (علم وظایف الاعضاء) میداند؛ وبراساس این علم معیار نهائی هرچیز را مربوط بهقیمت آن میداند؛ وباینکه مجموعهٔ اخلاق او این است که باید همدردی، محبت، تحمل و همه عواطف خیر خواهی بدیگران، که کنون موجود است از بین برود، بازهم بمفهوم دیگری برای صفات وعواطف مذکور، بیك نهج بسیار ایثار کارانه و خیر خواهانه وحتی غیر خواهانه جائی میگذارد؛ و راه را برای انسان عالی تری (سوپرمان) که درآینده(بعقیدهٔ او) می آید مهیامیکند، و همچنین با سلوب مخصوص خود میتواند که دعاوی متضاد «خود خواهی» و «غیر خواهی» را باهم صلح داده باسلوبی کامیاب شود که دیگر حواریون نشوء و ارتقاء نا کام شدند. فضائل دینی امثال شفقت به ضعیف وبیمار (بعقیدهٔ او) موقفی را بهمیان می آورد، که ضعیف و بیمار یك بغاوت باهمی را برخلاف قوی برانگیزانند، این فضایل فوق باید عوض شوند نه ازین سبب که مامیخواهیم فضایل اجتماعی را معیوب و مردود نمائیم، بلکه ازین باعث که این اخلاق، طبعاً حیات ضعیف و بیمار وآنهائی را که طبیعت بایشان برگ و سازی نداده است، ادامه میدهد. این مردم در ذات خود ضد اجتماع و دشمن بقای اصلح و دوام اشکال قوی انسانیت میباشند. بالاخره نیتچه وضعیت جامع الاضداد خود را ادامه داده، موجودیت (نفعرسانی بغیر) را براساس «انانیت» شرح میدهد وفسخ و نسخ نفع رسانی بغیر را پیش نهاد میکند، باین طریق که این اصول خودخواهی را به خواتم منطقی شان میرساند، او بهر حال بآن غریزه های اخلاقی توسل می جوید که انسان را برای فدا کردن منافع شخصی خود در راه خیر جمعیت بهتری،مهیا میکند. غریزه هائیکه عمیقاً در ذات خود بغیر نفع رسان است ــ و این غریزه ها را تعدیل نهائی اخلاق معرفی میکند. این است نظریات نیتچه و باینکه بسیار چیزهائی است که باید از نیتچه آموخته شود مانند انتقاد براخلاق متشاوم و برتقشف های نهائی و خمود هاو خموشی‌ها، بازهم نظام او بالضرور رد ونقد خود را با خود دارد، و خودش تردید خودش میباشد. زیرا هر فلسفهٔ که راه حقیقی تاریخ را منقلب کند و حقایق اخلاقی را منزعج نماید، نمیتواند که خود را به پیشگاه محاکمه متین انسانیت کامیاب سازد

ولو که هرچند بیان او درخشان و بحث او ما هرانه هم باشد. بالاخره تصور قوت واقتدار و فوقیت که نیتچه توسط آن میخواهد افکار اخلاقی خود را بنا کند ' و قتیکه امتحان شود ' دیده میشود که نسبی و غیر متسلمانه است ؛ و بمانند معیار های دیگری که دیگران از فلسفهٔ نشوء و ارتقاء گرفته اند حاصلی از آن بدست نمی آید ' انسان که طالب قوت است ' برای این نیست که قوت غایهٔ اواست ' بلکه قوت وسیلهٔ غایهٔ دیگری است ماورای آن . نیتچه دربارهٔ Ubermensch که آنرا مشخص نکرده است بسیار می پیچد. اگر مقصدش انسان مثالی (سوپرمان) باشد وهم اگر ما آنرا از نقطهٔ نظر اخلاق تحلیل کنیم شاید بطوری که نیتچه میگوید: در جملهٔ وحوش برود.

(۱۳) اخلاق وپراگماتیزم PRAGMATISM مکتب «ذریعه» این مکتب جدید که ارمغان قرن بیستم است چنان نشان میدهد که فلسفه واخلاق بنای انحطاط و حتی انقراض را گذاشته است. جارج سنتیانا George Santayana بطوریکه معتقد است که شاید بازی های اولمپیك مثلاً فست های بین المللی را تسکین دهد وجای جنگ ها را اشغال نماید' شاید باین هم معتقد باشد که پهنای علوم طبیعی خلای فلسفهٔ اخلاق را نیز پرخواهد کرد؛ وباین چیزها اگر احتیاجی هم باشد باید بهمان اندازه باشد که بحداقل' آن احتیاجات را کفایت کند.

سنتیانا میگوید: ممکن است که عقیده انسان خرافی محض باشد. ولی بااین هم اگر بحیات ساز گار باشد' ازمنطق مستدل وحقیقی وحتی بر هانی که بحیات آ نقدر ها مساعد نباشد' بهتر است.

اومیگوید: عالم خارجی بعالم فکرما فقط ازراه حواس میرسد. وازین رو به صبغه و کیفیت حواس ممزوج میگردد. وهم وقتیکه انسان حوادث گذشته را بیاد می آورد ازحافظهٔ خود استمداد میخواهد؛ وازین سبب آن حوادث را حافظه برنگ خود ملون می کند وازین است که عالمرا طوریکه می بینیم و گذشته را طوریکه یاد میدهیم بحال اصلی خود نیست؛ ولذا قابل آن است که در آن اظهار شك نمائیم. البته چیزی که یقین

گفته میشود، همانا ادراك آنی است که سردست است، یعنی این رنگ و این صورت و این طعم و این بوی حاضره، که امثال این چیزها عالم حقیقی است .

سنتیانا میگوید: اکثر فیلسوف ها ومخصوصاً جرمنی ها درین دنیای شك بسیار غلو نموده اند. وحال ایشان مانند کسی است که بمرض مانیای دست شوی گرفتار آمده وهمیشه متواتراً دست خودرا ازلوث موهوم میشوید. حتی اگر بایشان غور کنیم بین فلسفه وحیات شان فرق زیادی می یابیم، زیرا ایشان در فلسفهٔ خود بعالم شك منهمك اند، ولی در حیات روزمرهٔ خود برین دنیای آنی و دنیای واقعی زندگی می کنند. گویا در حیات خود از فلسفه انکار دارند و در فلسفهٔ خود از حیات.

ولیم جیمز William James موسس مکتب پراگماتیزم. وظیفه فکر رادرین نمیداند که باید کنه حقایق رادرك کند، بلکه کاری که فکر میکند این است که به نتایج و اغراض آن حقایق برسد . اومیگوید فکر چیزی است که باید آنرا در راه ذرایع حیات بکار اندازیم، وبازاز آن درراه تطور جانب کمال استفاده کنیم .

ماچرا این قوهٔ عقلانی خودرا درجستجوی قوائی صرف کنیم که ماورای طبیعت است و برای ما مفاد ویاامیدی نمیدهد. عقل برای آن آفریده شده که آلهٔ زندگی و وسیلهٔ حفظ و کمال آن باشد. وازین رو عقل باید دنبال وظیفهٔ خود بپوید و دامن بکمر زده دراعمال حیات عملی داخل شود. نه اینکه در استو دیوی اوهام داخل شده و قلم مورا گرفته عالم غیب را که بحیات انسان هیچ ارتباطی ندارد تصویر کند .

درجائی که افکار باهم معارضه می کند. حقیقی ترین و بهترین آنها آن فکر است که تجربهٔ عملی آنرا مفید بداند. وهرچیزیکه درحیات سود مند باشد، خواه مطابق واقع باشد یانباشد، همان چیز حقیقی است؛ وازین رو هر فکر که ثمردهد وفائده رساند آنرا بحیث حقیقت قبول میکنیم؛ والا از حساب خود بیرون می نمائیم وآنرا وهم باطل می انگاریم .

موسولینی خودرا پیرو دین ولیم جیمز میدانست ودر سیاست خود به عقل مجرد اتکاء نمی کرد وبه نتایج مادی آن ها میدید. نیتچه هم میگفت : اگر باطل بتواند وسیلهٔ

خوبی برای حفظ حیات شود، باید عین حقیقت وحق دانسته شود. دلیل شان هم این است که ماهی بینیم که حس وطنیت چطور میتواند که سپاهی را بدون اندك دغدغه بچنگال مرگ بسپارد. واگراین کار بدست فکر وعقل مجرد می بود، ممکن نبود که سپاهی اینکار رامی کرد. ونه ابوین حیات خود را درراه اولاد خاك میکردند. ولی خوشبختانه مابرا گماتیست های فطری میباشیم وآن افکاررامی گیریم که برای حیات بمعنی عام وبمعنی کلمه مفید است. واگر اینطور نمیبود، انسانیت نمیتوانست ازحال حیوانیت ارتقاء جوید. (مشکل این است که این مردم راه عقل را گم کرده وعقل را چیزی مانند طبیعت می شناسند.) «مکتب ذریعه» میگوید این چیزهائی که گفتیم تنها رأی عامه نیست، بلکه علماء هم در افکار خود آن استدلالاتی را بدست میگیرند که در راه بحث ایشان خدمت میکند، نه بطریق مطلق و مجرد. علم به برق و طاقت وماده وجاذبیت واثیر چه کار دارد، اگر ازین ها کدام نتیجهٔ در نظر نداشته باشد. اگرما نخواسته باشیم که ازبرق استفاده کنیم چه احتیاج داریم که درماهیت آن فکر کنیم. بلکه درحقیقت ماهیت برق عبارت ازآثار ونتایج آن است. اگر این کلمات برق واثیر وبخار وماده، نتایجی نداشته باشند درآن وقت حقایقی نیز محسوب نمیشوند، والفاظ مهمل ومجوفی خواهند بود.

پس مذهب پراگماتیزم هرفکررا وسیله سلوك معینی میداند. یعنی فکر عبارت است ازتصمیمی که انسانرا بکاری وادارمیکند. وهرفکری که درذهن بیاید نمیتواند که نام فکررا بخود بگیرد الا اینکه بتواند انسان را درسلوك او آنطور رهنمائی کند، که رنگهای سرخ وسبزدراستیشن های راه آهن، رانندهٔ قطاررا رهبری میکند؛ واگر این کاررا نمی کند بیهوده وبی معنی است. وازین رو باید هرفکری که در ذهن ما می آید رهنمای عملی ما باشد که سلوك مارا مشخص کند، وبما قواعدی وضع کند که بتوانیم برطبق آن درراه حیات سیر کنیم. مثلاً، فکرت جاذبیت باین معنی است که بما عادت مشخصی تولید میکند که مارا درسلوك ما مدد می کند ومامیتوانیم برحسب آن علاقات خودرا به اشیاء موجوده منتظم کنیم. مثلاً برحسب آن جام آب را بطوری

برمیداریم که دهان آن بطرف بالاست که آب آن در اثر جاذبه نمی ریزد . و همچنین بصورت راست ومستقیم استاده شده راه میرویم که موازنهٔ خودرا بمقابل جاذبه حفظ میکنیم . دیوارهای خانهٔ خودرا شاقول میکنیم که جاذبه سبب انهدام آن ها نشود « بنده عرض نمودم که ایشان عقل را عبارت ازطبیعت میدانند، طوریکه رواقیون هم بعضاً درین ورطه افتاده بودند » پس هر چه که در راه حیات خدمت میکند، قیمتی دارد ؛ واگر نمی کند طفلانه وبیهوده و بی قیمت است . اگر کسی ازین پراگماتیست ها بپرسد که قلیه رابقاف بنویسیم ویابه غین ؟ نویسندهٔ پراگماتیست جواب خواهد داد که: قلیه را بخورید !

ارتقائیون هم تقریباً بهمین نظریه اند وایشان حق دارند . زیرا ایشان براساس بیالوجی حرکت میکنند وبیالوجی حیوانی اینطورمیگوید . ولی پراگماتیست های ما این نظریه رااز تلقاء نفس خود آورده اند .

ارتقائیون نیزعقل را بمانند باقی جوارح بیش ازعضوی نمی‌شناسند، عضوی که انسان در تنازع بقااز آن کارمیگیرد . ومیگویند اگرعقل اینچنین آلهٔ نمی بود اصلاً خلق نمی‌شد پس از هر گونه فکریکه در عقل پیدا می‌شود حقیقت وحقانیت آن بمقیاس تطابق آن به واقع وخارج نیست بلکه معیار صدق وحقیقت آن این است که مطابق بظروفی باشد که درراه بقاءخدمت می کند .

مثلاً اشیاء خارجی ذاتاً دارای کدام رنگی نمی باشند؛ ورنگ های ایشان چیزی است که مولود ومصنوع چشم های ماست . ولی تاوقتیکه بفکر رنگی که که درذهن من است، (ولو که درخارج موجود نباشد)بتوانم که اشیاء رااز هم تمیز بدهم ؛ و مثلا بدانم که این سیب بواسطهٔ سرخی خود رسیده وآن سیب بواسطهٔ سبزی خود خام است ؛ تا آن وقت گفته میتوانم که این فکر الوان صحیح است . وهمچنین است حال صدا . زیرا صداهم در خارج وجودی ندارد؛ وعبارت است ازامواجی که گاهی کوتاه و گاهی بلندمیشود . ولی وقتی که بگوش مارسید آن گاه آنرا صدامی نامیم . پس علاقهٔ آن امواج، بااین صدائی که بگوش من میرسد، چیز بیهودهٔ خواهد بود، اگر این صدا ویا آن امواج ، مرااز یك خطری نجات

ندهد ولی اگر این خدمت را کرده می تواند ' البته آنگاه فکرت صدادارای حقیقتی است .
حیات ' طوریکه سپنسر می گوید ' عبارت است از مناسبت حالات داخلی انسان بظروف خارجی . پس عقل حقیقی انسان آن قوه ایست که می تواند اختلاف ظروف خارجی را بداند تا بتواند برطبق آن سلوك مارا تعدیل کند ومارا بموقف جدید مهیاسازد . پس آن صورتی که عقل از اشیاء خارجی رسم می کند ' بما هیچ فرقی ندارد که مطابق حقیقت باشد ویامخالف آن ' زیرا حقیقت بزرگ و حقیقت اولی ' حفظ حیات وسپس ارتقاء آن است بطرف کمال ' وهرچیز که دربن راه خدمت کند آن چیز حق صریح است . و برهمین اساس است که (دیوی) عالم امریکائی می گوید : « فکر؛ آله ترقی زندگی است ووسیلهٔ معرفت ذاتی اشیاء نیست . » ونیز شیلر می گوید : « حقیقت چیزی است که تنها به انسان خدمت می کند .

وبرای اینکه : کدام فکر صادق وحقیقی است و کدام فکر کاذب است ' مکتب « ذریعه » سه شرط ذیل را (که ما بصورت اختصار ایراد می کنیم) نهاده اند :

(۱) باید قیمت فکر نقد باشد ' نه نسیه . یعنی صحت وسقم فکر باید در تجربهٔ عملی شخص ظاهر گردد . که اگر تجربهٔ عملی مذکور موافق فکر بود ' البته آن فکر صحیح است والا غلط است .

(۲) باید فکر با دیگر افکار انسان منسجم و مطرد باشد . و ازین رواست که نمیتوانیم یك فکر را ' ولو که در ذات خود قیمت هم داشته باشد ' صحیح بشماریم ' تا با دیگر افکار ما مقارنه نشود . زیرا اگر اینطور نشود ' افکار ما دربین خود متناقض میگردد . پس برین اساس نمی توانیم که مثلا درعالم کیمیا نوعی از اتوم را فرض کنیم و در دنیای طبیعیات نوع دیگر آتوم را : ولو که هر نوع اتوم بذات خود و بجای خود صحیح باشد .

واگر وقتی که دو فکر باهم تناقض وتعارض پیدا میکنند ' وهر کدام نسبت به قیمت فوری خود صحیح هم باشد ' درین حال بسیط ترین آنها صحیح ترین آنها محسوب میگردد . مثلا وقتی که رأی (کوپرنیکوس) بمقابل رأی (بطلیموس) بمیان آمد ' و لو که هر کدام ازین دو فکر نسبت به نتایج عملی خود دربارهٔ حیات صحیح گفته می شد ؛ اما چون در مقارنه دیده شد که رأی کوپرنیکوس بسیط تر

ونظریهٔ بطلیموس پیچیده‌تر بود، ازین رو اول الذکر مرجح شمرده شد.

(۳) بعد ازهمهٔ اینها باید که فکر موجب اطمینان ورضای نفس انسان باشد؛ واین هم بشرطیکه باقیمت عملی فکر معارضه نکند. مثلاً عقیدهٔ دینی بااینکه (بنظریهٔ پراگماتیست‌ها) تاثیر نسبتاً کمی درحیات انسان دارد؛ وتاثیر آن هم (بعقیدهٔ ایشان) کمتر فوری است؛ ولی برغم آن موجب خوش بینی می گردد؛ و در عین حال با باقی افکار نیز معارضه نمی کند؛ بلکه علاوه بر آن به آنها مطرد نیز می‌شود. یعنی وقتی که ظروف دوفکر متساوی می گردد ویکی ازین دوفکر خوش بینی بارمی آورد ودیگرش بدبینی، باید فکر خوش بینی‌را صحیح و مرجح وصادق بشماریم. مومن و ملحد مثلاً (بنظریهٔ پراگماتیست‌ها) هردو درشیون زندگی خود ازعقیدهٔ خود متاثر نمی گردند، ولی مؤمن خوش بین است وبآخرت امیدی دارد، و ملحد بدبین است که نا امید محض است. پس ایمان نسبت بالحاد صادق وحق است: وبرای انسان مفیدتر وسزاوارتراست. این‌است حقیقت این‌مکتب واین‌است نظریهٔ آن دربارهٔ حقیقت.

ولی ماهیچ معتقد نبودیم که انجام فلسفه، بعد از دونیم هزارسال‌مجاهده، باینجا میرسد. آری! فلسفه که درآن ریشهٔ ازفکرت خدائی نباشد عاقبت آن خشکی وزبول وانحطاط است. انسانیکه ارادهٔ خودرا حسب نظریهٔ فلاطون همدوش ارادهٔ محرك فلك اطلس‌میدانست، کنون بقیادت ولیم جیمز باید شخصی باشد که دایم چشمش به سگنل سرخ و سبز منازل هرساعتهٔ حیات باشد وخبر نداشته باشد که این علامات سرخ و سبز، مربوط به جداول وفهارس و تقسیم های اوقاتی است که یکی بعد دیگر ترتیب شده است تاکه بمرکز آمریت نهائی ادارهٔ عمومی راه آهن می‌رسد.

مردك آهنگر چه‌شکایت بیجائی ازسگ دکان‌خودداشت‌ومیگفت‌تمام‌روز که‌پتك‌های پنج‌من بروی سندان فولادی فرود می‌آید وارکان دکان رابه‌لرزه می آورد، بگوش این‌سگ‌هیچ اثری‌نمیکند؛ولی بمجردیکه حرکت جزئی برای‌خائیدن نان درلب‌ودهان وکام ماپیدا میشود، دیگراین حیوان بیك بارگی ازخواب بیدار میشود.

هر دمبلغی که برای نشر دین ومدنیت واخلاق، بقشلاق کوهی رفته وصدای تکبیر وتهلیل وآذان او بلند شده بود، چوپانی ازچوپان دیگر پرسید: این صدا چیست؟ چوپان دیگر که گوش بازتری داشت، گفت: صدای خداخوانی وخداپرستی است. بازهمان چوپان سائل پرسید: که آیا این صدا ها برای مال ومواشی ما ضرری ندارد؟ آن چوپان دیگر گفت نه! چوپان اول که از رمهٔ خود قدری بهراس افتاده بود گفت وقتیکه بمال ومواشی، ضرری ندارد؛ بگذار که هرچه دلش میخواهد بگوید! آری! شکوهٔ آهنگر وشکوهٔ مبلغ هردو موردی ندارد. زیرا حیوانیت ووحشت هردو ذاتاً پراگماتیست میباشد؛ وانسان بایدطوریکه شوپن هاور (ولو بطریق تهکم) میگوید: حیوان میتافزیکی است وبایدجانب مثال ارتقاء بجوید نه اینکه به قهقرا رفته همه معارف آن درراه این باشد که طریقهٔ علوفه رابداند.

شاید سوء حظ وسوء قسمت است که: چون انسانیت در ین اوقات قدری بیشتر ازاندازهٔ پیش، بطرف تقدم رهسپار است، این سپنسرها وجیمز ها بمیان می آیند تا کوشش کنند که انسان راقدری کج عنان کنند تا اگر از یك طرف در علوم طبیعی پیش قدم میشویم، درعلوم قانونی واخلاق پس پای شویم؛

این آخرین مکتب فلسفهٔ دور بسیار جدید کاری نمیکند الا اینکه انسانهارا ازهمدیگر متنافر میسازد وانسجام جمعیت بشر را برهم میزند، زیرا اگر هر کس بر کماچ خود آتش بیندازد وازدیگران صرف نظر کند، چه نتیجه خواهدداد، الا اینکه هر کس باید به ظروف و به مزاج خود تکیه کند.

وازین است که مذهب پراگماتیزم درآخر به نقص مکتب خود بمثل مکتب منفعت متجسس شده وهمان فارموله (لایسمن ولایغنی من جوع) مکتب منفعت را اتخاذ نموده است: یعنی فکر صحیح آن است که برای تعداد بزرگ مردم فائده عملی داشته باشد، و بلکه برای تمام بشر. پس برحسب این ترمیم نباید که ماحکم بر صواب ویا بر خطای کدام فکری بکنیم تاوقتیکه آن فکر را تجربهٔ اجتماعی طویل المدتی ننمائیم.

ولی تمام بشر راچه چیز بهم وصل میکند؟ آیا کلمهٔ منطقی «نوع» میتواند ویا توانسته است که رشتهٔ سیاه وسفید بشر را بهم تاب دهد. وآیا این کلمه، اندك تاثیری در کیان اجتماعی ما داشته است؟ افراد بشر آنقدر ازهم متفاوت اند که نزدیك است انسان

کلی را بمانند وجود ، کلی مشکك بگوئیم . برای شیرازه بندی این اوراق پریشان ، این مفهومات منطقی هیچ تاثیری ندارد؛ و برای اینکه این اوراق پای بدامان وحدت کشند؛ رشتهٔ بکار دارد که قرار گفته فلاطون زری والماسی باشد . وآن رشتهٔ خدائی است ورشتهٔ مابعد الطبیعه است ، که حبل المتین روابط امور انسانی است .

وازین است که سنتیانا بالاخره به جمود فلسفهٔ خود پی برده ودرزیر عنوان (عقل در مجتمع) وقتیکه از مثل اخلاقی سقراط و سپینوزا اظهار یأس میکنند میگویند : « کنون بهتر است که افسون اخلاقی خود را ازراه دیگری بخوانیم وآن افسون را از راه تنمیهٔ عواطف اجتماعیهٔ که درسایهٔ محبت می شگفد ، بدهیم . »

واگر این سلسله دوام میکند که علوم طبیعی روزبروز پیش برود واخلاق ساعت بساعت بقهقراء سیر کند ، عاقبت انسان بکجا خواهد کشید ! اگر سلاح عبارت از بم هائیدروجن وبشقاب های پرنده باشد . ودعوی هم دعوی مکتب نشوء وارتقاء ودعوی پراگماتیزم باشد ، چه نتیجه خواهد داد ! درحالیکه بد بختانه می بینیم مکتب نشوء وارتقاء ومکتب پراگماتیزم مخصوصاً درآن سرزمین های شایع شده که این اسلحه رستاخیزی نیزدرآن اراضی کسب وجود کرده است؛ ربعبارت دیگر علوم اخلاقی درآن جائی مرده است که علوم طبیعی در آنجا کسب رشدنموده است .

آری خداوند حافظ قانون خوداست . « می خواهند نورخدارا بدهان های خودخاموش کنند وخدا فروزنده و تمام کننده نورخود است ولو که ناباوران ازان خوش نباشند » .

(د) ماوعلم اخلاق: این سرزمین های ما ، دوره های اخلاقی خیلی متفاوتی راپیموده است ، که دوره های مهم آن عبارت است از (۱) دورهٔ ثنویت ، (۲) دورهٔ وحدت ، (۳) دورهٔ بین بین و یا دورهٔ مدرسی .

(۱) دورهٔ ثنویت :- این دوره خیلی باستانی ومتعلق است بدوره جامعهٔ اوستائی ؛ وثنویتی که کنون در همه عقاید ویاافکار دیده میشود اثراین دوره است .

درین دوره خیر وشر وبعبارت دیگر، روشنی وتاریکی؛ دو عنصر و یادو خلق ویا بالاخره دومعبود متقابل ومتضادی بودند که مستقیماً موجب ثنویت اخلاق و بالوا سطه مصدر ثنویت باقی افکار اجتماعی شده بودند.

در «اوستا» نیز بمانند «بیدها» دین شکل (دهرم) یعنی وظیفه رابخود گرفته وجنبهٔ وصایای اخلاقی آن برپهلوی اوامر دینی آن قوی تراست، وازهمین جهت است که درین جااخلاقیت هم بیشتر ازپهلوی وظیفه ملحوظ میگردد.

چیزیکه درین جاقدری قابل ملاحظه است این است که این ثنویت بقالب وحدت طرح شده است، یعنی مثلاً خیر باتمام عالم خودوحدتی است که باتمام عالم متحدهٔ شر درستیز است، پس درین محیط دودائره Cirquit موجوداست، که هردائره درخودشکل خام وابتدائی وحدت وجودرادارد. بحدی که تمام عناصروافکاروهمچنین تمام اندیشه و گفتارو کرداری که دریك دائره موجود میشود، زیریك مقوله می آید، وبازاگرازدائرهٔ خودبیرون میشودیقین است که عین چیز، مخالف خودمیشود باینصورت که اندیشهٔ خوب و گفتارخوب و کردار خوب، دشمن ومخالف است با اندیشهٔ بد و گفتاربد و کرداربد، وهم نیت که دردیگرجای‌ها بحیث اصل وبامحرك وهم گاهی بمثل غایهٔ فعل شناخته میشد، اینجا مستقلاً مانند فعل وهم جدا از فعل شناخته میشود وهم بین اندیشه و کردار، عالم دیگری هم‌هست که عالم گفتار است.

ولی آیااین دودائرهٔ متفاوت ومتضاد، درابتداء خودویا درانجام خود باهم جمع میشوندیانه؟سوالی است که جمع شدن آن دومبدء درابتدای‌خودمربوط به‌علم اخلاق نیست؛ وهم مورد اختلاف آراء است. ولی اجتماع این دو ضد درانجا م موجب آن شده که عالم با همه اجزاء اندیشه و گفتار و کردار خود، از این دو عنصر متضاد بمیان آمده؛ ولاجرم خیر وشر، بحیث دو رکن اصلی، درطبیعت هر یك از اجزاء عالم موجود است؛ وباید هرفرد بکوشد که خیررا برشر ویا روشنی را برتاریکی چیره بسازد، که‌غایهٔ اخلاق‌هم عبارت ازین‌است که‌خیر غالب وشرمغلوب گردد، پس دوچیزاست که مستقل و مطلق شناخته میشود که عبارت از خیروشر باشد و باقی چیز ها نسبت باین دو چیز نسبی است.

گویا اینجا دو دنیا است که باهم درستیز اند، ولی هر دنیا بذات خود در کمال وحدت است؛ و اینجا است که دین و اخلاق و علم و طبیعت و ما بعد الطبیعه، باهم یکجا شده و لیستی را ترتیب کرده است که هم فهرست اجناس و انواع است و هم نام نویس ارباب انواع و هم عنوان های فضیلت و یا رذیلت و هم در عین حال امر و نهی دینی. مثلاً موش، طوریکه ما و شما میبینیم، نوعی است از جنس حیوان ولی اوستا آنرا دارای یکدسته صفات فعالی میشناسد، که در همه ارجاء طبیعت حکم فرماست؛ وچون در اوستا، ما بعد الطبیعه هم در طبیعت است، پس تاثیری که موش در طبیعت دارد، عین همان تاثیر ما بعد الطبیعهٔ آن است.

مثلاً موش نمونهٔ رذیلت ناپاکی است وازین است که آب بحیث فضیلت پاکی بر ضد آن تحریك شده است. موش یك جادوگری است که بهمراه آز متحد است وچون حیوان شب گردی است، طبیعی است که مخالف نور و تبعاً دشمن ماه و خورشید است. و یقین است که خسوف و کسوف هم از دست آن است. بروایت بارتولومی موش اهریمن حرص وحسد وسخن چینی است، وبه روایت پلوتارك: حیوان اهریمنی وسزاوار مرگ است.

پس موش در جامعهٔ اوستائی حیوانی است در لست بیالوجی؛ ودرعین حال اهریمنی است درفهرست جرگهٔ شیاطین واهل سجین Panoemenium وهم باز رذیلت ویا مجموعهٔ رذائلی است در علم الاخلاق زردشتی؛ وبالاخره، مظهر گناهی است که اوستا ازآن نهی میکند.

گویا اخلاق اوستائی مثالی است ودارای دومثال است، مثلاً: ناپاکی وتاریکی دومثال دارد یکی همین موش که درخانه های ما شبگردی دارد و همه چیز را آلوده میکند و دیگرش آن موشی که در خانهٔ مترا (رب النوع خورشید) موجب کسوف میگردد.

غایهٔ نهائی اخلاق اوستائی غلبهٔ عمومی خیراست برشر، که اهل علیین براهل سجین چیره شوند وتاریکی وظلم وجهل ازدنیا بیرون گردد. پس فضیلت اوستائی عبارت ازوسط نیست واخلاق عبارت است ازدوضد؛ که یکی خیر وفضیلت ودیگرش شرورذیلت است.

عقاید اخلاقی اولی این سرزمین بدو شکل جلوه کرده، یکی بشکل اثنینیت و تناوب خیر و شر، طوریکه ما در اخلاق اوستائی دیدیم؛ و این همان یك فکر باستانی است که در عقاید و افکار هر دو طرف سواحل دریای ایجه تأثیری نموده و تا کنون فکر خیر و شر را در همه اخلاق و عقاید دنیای منور بشر، ملاحظه مینمائیم.

و این اثنینیتی است که همیشه تعارض و مجادله میکند؛ و طبیعی که تعارض قضاوتی بکار دارد و ازین است که فکرت خیر و شر همیشه خواهان قضاوت نهائی و محکمه برینی است که آنجا صراط و قسط و میزان و عدالتی برپای میشود، که خدای احکم الحاکمین آنجا در بین این اثنینیت تسویه و تصفیه میکند. و ازین است که دیده میشود در عقایدی که در آنجا نظریهٔ خیر و شر است مسئلهٔ آخرت و صراط و میزان و قضاوت خداوندی نیز ملحوظ است.

شکل دیگر اخلاقی که درین سرزمین دیده شده است، شکل دورانی و چنبری است. این مردم تقریباً مانند فیثاغوری ها میباشند، ولی بفرق اینکه فیثاغورس چون قوام عالم را براساس ریاضی میدانست، میکوشید که دنیای اخلاق را برشالودهٔ ریاضی طرح کند، و اهل تناسخ میخواهند نظریات اخلاقی خودرا براساس افکار طبیعی خود قرار دهند، ایشان بعقیدهٔ وحدت الوجودی مادی خود، علاقهٔ نزدیکی رابین موجودات طبیعی و کائنات عضوی مشاهده میکردند و نوع قرابت بیشتری را دربین هردو ملاحظه مینمودند، وحتی نوع عضویتی را در اجرام طبیعی نیز سراغ داشتند؛ و چون حرکات و دوران های کائنات طبیعی را دراثر فعالیت حرکت و دوران زمان میدانستند، لاجرم این حرکت و دوران را درعضویت نیز موثر می شمردند و هم این دوران را در هر دو (موجودات طبیعی و کائنات عضوی) موجب تکامل آنها میپنداشتند، ولی بفرق اینکه دوران در کائنات طبیعی متصل است و درموجودات عضوی؛ این تسلسل را ندارد؛ و هر دو دوره در انجام خود پای بدورهٔ جدید میگذارد، و هر کدام ازین موجودات عضوی استعداد مخصوصی دارد که تکامل خودرا به تعداد معینی ازین دوره ها می یابد.

معتقدین این فلسفهٔ دورانی، بحیات دیگری عقیده نداشتند؛ ومجازات و مکافات

را مربوط باین دوره ها میدانستند ؛ وهر دوره راخواه ارتقائی بود وخواه قهقرائی نتیجهٔ طبیعی ومیکانیکی دورهٔ سابق می شناختند ؛ وهمین بود مجازات ومکافاتی که نزد ایشان برسلوک انسانی مربوط بود، زیرا ایشان فرق چندانی بین طبیعت وعضویت نمیگذاشتند وبین طبیعت وعضویت وشعور سرحدات بارزی نزد ایشان وجود نداشت ؛ و لذا تکامل عضویت و شعور راهم ازراه تکامل طبیعت می جستند واز شعور و اراده چندان وقوفی نداشتند . اگر فلسفه نزد ایشان به نضج حقیقی خودمیرسید، آنگاه میدانستند که نظام طبیعی به نظام شعوری وارادهٔ انسان همیشه دستیاری ندارد، واین خود بذات خود موجب آن میشود که باید عقیده نمود که تکامل شعور واراده ایجاب آنرا میکنند که فردائی باشد تا امروز را تکمیل کند .

اگر درمکاتب اخلاق بدقت نظرشود عقیدهٔ خیر وشر ولذت والم اثرخفیفی است از نظریهٔ ثنویت، طوریکه فکرت تکامل نیزیك خاکه ایست از نظریهٔ استدارت زمان (۱) وقانون تناسخ. اهل کلام میگویندهیچ عقیدهٔ نیست تااثریاید اری‌از تناسخ دران نباشد. آری حق‌میگویند، هیچ فکری نیست که‌اثری‌از فکر تناسخ وشائبهٔ از نظریهٔ‌خیروشر در آن نباشد .

واقعاً مردم این سر زمین همیشه مواد خام افکار را صادر نموده اند . ولی این صنعت را نمیدانستند که بآن افکار وجهی بدهند ویابر آن حجتی اقامه کنند؛ ایشان‌حقایق‌را بحدس می‌دانستند، ولی‌فکری رادربارهٔ آن هامرتب کرده نمی‌توانستند؛ وبالعکس یونان دستگاه میکانیزم فکر و استدلال و کار خانهٔ شکل و نظام بود ؛ اما مواد خود رابیشتر از آنچه استحصال میکرد، ازین سرزمین هاوارد مینمود .

وقتیکه انسان بدقت نظر می کند می بیند که هراقلیط پیر و عقیدهٔ اول وذیمقراطیس شاگرد مکتب دوم است .

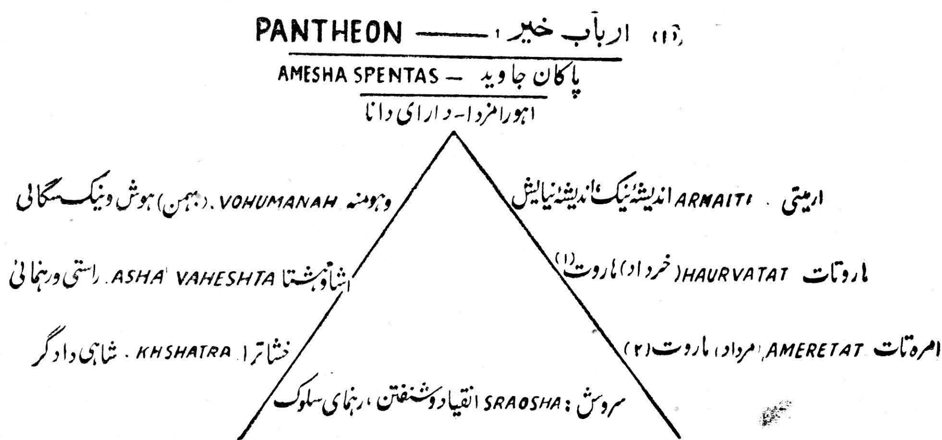
---

(۱) منارچکری کابل آبدهٔ چرخ بودا است.چرخ‌هم ازچکر اشتقاق شده است. چرخ بودادائرهٔ بود مانند عرادهٔ گردونه که بیرون آن بشکل دائره و درون آن بشکل صلیب . که در هر جا ازقانون وعقیدهٔ بودا نمایندگی‌میکرد ونشان دولتی سلطنت های بودائی‌محسوب میشد . همین چرخ است که رفته رفته بمرور زمان (سیواستیکا) وبعدها چلیپا وصلیب شده‌است .

و همچنین پارمیندیس نظریهٔ وحدت الوجودی مادی خود را از هر دو مکتب مذکور گرفته است .

ارباب انواع یونان عیناً همان چیزی‌است که اصل آریانی آن درین سرزمین‌ها بوده و همین ارباب انواع است که زمینهٔ اشعار هومر و باز مثل فلاطونی شده ؛ وباز همان مثل (با اینکه ارسطو از آن ها انکار ونا سپاسی میکند) مصدر تفکرات منطقی ارسطو گشته است .

اینك پس میگردیم بمطلب: اخلاق اوستا طوریکه گفتیم دوحلقه دارد : (۱) اهل‌علیین یاارباب‌انواع‌خیر Pantheon (۲) اهل سجین یاارباب‌انواع‌شر Pandemonium حلقهٔ‌اول‌سه‌طبقه دارد. (۱) طبقهٔ‌پاکان‌جاوید (امیشه سپنتاس Amesha spentas) که بحیث گروپ بردیگران ریاست دارند (۲) طبقهٔ کروبی Archangeles (۳) طبقهٔ‌معمولی. وبرهمین منوال است ترتیب حلقه های ارباب شر. که اینك لسته مختصری از آنها میدهیم :



(۱) (۲) این دو کلمه درطی تطورات به کلده وآشوررسیده وآنجا بنام هاروت وماروت بجادو مشهور شده است .

طبقه کروبی MAJOR DEITIES

اردوی (Aredvi) خانم عالی (ناهید) طهارت وصفائی.

اشی (Ashi) مجازات ومکافات، جبیره.

آذر (Atar) قضاوت نهائی.

دینا (Daena). دین وعقیده وایمان.

فراواشس (Fravashis). اساس نظام طبیعت وحیات.

سوما، هوما (۱) (Haoma) روح فتح وراستی والتیام وسرچشمهٔ سرور وتوانگری.

هواری (Hvare) | میترا (Mitra) خور، خورشید. مظهر زمین و آنچه در آن است، قشنگ ترین مخلوقات وچشم اهورا مزدا.

ماه (Mah). واسطهٔ زمین وآسمان درقبول اعمال واستحقاق ها؛ ودادن مکافات.

راشنو (Rashnu). موجب چیرگی وپیروزی.

سپنتا مینیو (Spenta Mainyu) روح‌القدس، حقیقت آسمانها ووسیلهٔ بهشت.

تیر (Tir) (عطارد) قاسم ارزاق.

تشتر یا (Tishtrya) (شعری) دافع خشکی وجادو

وره ترا گنا (Veretragna) پیروزی وعظمت. التیام وقوت.

خوارینه (Xvarenah) (جلال) فاتح شیاطین وروینده گیاه.

---

(۱) هوما (هما) نوشیدنی است که در (ویدا). بنام «سوما» ودر «اوستا» به کلمهٔ «هوما» یاد شده‌است. اوستا میگوید این گیاه اولاً در کوه «هرهایتی» Haraiti یعنی «البرز» میروئیده واز آنجا «مرغ فرخنده» آنرا بکوه «اشکتا اپاایری سیینا» (Ishkata Upairi Saena) وکوه «ستاروسارا» «Staro Sara» یعنی ازکوه دیوارآسا به کوه سرسفیدوبقرار گفتهٔ (بار تولومی) ازکوه البرزبه کوه غور بند، آورده است.

چیزیکه ازین سرگذشت ها باقی مانده است همانا کلمهٔ «هما» است، که تاکنون این مرغ به فرخندگی خود ادامه میدهد، این همان مرغ است که تاج زرین شاهی‌را بفرق قباد «کواتا» نهاده وتاکنون سایهٔ بال آن. فرخنده انگاشته میشود. «هما» (Lammergeir) که آنرا (کرگس ویا عقاب ریش دار) نیزمیگویند ودر توریت بنام (استخوان خوار) (Ossifrage) یادشده است درادبیات مانیز مرغ کم آزار واستخوان خوار ومیمون معرفی شده است. وچنان پنداشته میشده که این مرغ تخم آن گیاه را ازینجا به آنجا نشر میکرده. (بقیه پاورقی درصفحهٔ ۲۰۴)

زروان (Zrvan) . (روز گار) ایجاد کنندهٔ راه وپل صراط (چنود) .

ادا (Ada) (کیفر) نتائج اعمال .

اهورانی (Ahurani) .مؤکل باران .

اما (Ama) قوت .

انگهاری (Anghary) .ما در پاك ، قدسیت .

انتاری ماه (Antare Mah) ماه نو .

آپو (Apo) آب ، خیر ، روشنی ، عدالت .

ارشتات (Arshtat) صحت و استقامت .

ارتای فراوارت . (Artai Fravart) نیاگان پاك .

اسان (Asan) آسمان .

(بقیه صفحه ۱۰۳)

دربارهٔ سوما مستشرقین نظریات دوراز حقیقتی داشته اند. بعضی آنرا عبارت ازافیون دانسته‌اند ، وبرخی آنرا عبارت از «هوم» نباتی که ازخاندان «ما ـ هوانگ» چینی (Ma Huang) که افیدرین (Ephedrine) ازان گرفته میشود، دانسته اند؛ امابگمان من آرین ها «هوما» را روزی کشف کرده بودند که هنوز چوپان بودند وحیات زراعتی را کسب نکردهٔ بودند؛ و چون گیاه «هوما» را درکوهها میدیدند و مرغ هما را نیز همیشه درفراز کوه ها به پرواز مشاهده میکردند ؛ گمان میکردند که تخم این گیاه را این مرغ نشر وزرع میکند؛ وازین معلوم میشود که آن گیاه تخم های کوچك داشته که توسط بادتیت وتلقیح میشده است؛ که بگمان غالب عبارت از (ریباس) یعنی رواش باشد زیرا اقوام آرین سابق ازین گیاه نوشابهٔ میساختند وتا کنون این کار در سواحل و لگا ادامه دارد؛ زیرا درآنوقت ایشان ازدیگر میوه جات وحبوبات اطلاعی نداشته اند .

شاید نام این مرغ قبل از آنکه به طفیل هوما به «هما» معروف شده باشد «سیینا» بوده و کلمه (ایا ایری سیینا) یعنی ما ورای پرواز سیینا ، باین احتمال اشارهٔ بارزی دارد. و ازین معلوم میشود که «هما» دربین جامعه توریت و اوستا اشتراکی داشته . زیرا مرغ استخوان شکن توریت وهمچنین طور «سینا» شاهد این امراست .

چیز دیگری که از «سوما» تا کنون باقی مانده است «سمنو» و «سمنك» است وشاید «سمنك» را وقتی کشف کرده‌اند که بحیات دهقانی آشنا شده وطریقهٔ ساختمان «مالت» را دریافته وبذور را میگذاشتند که نیش زند وبعد آنرا نوشابه می ساختند ویااز شیرینی آن کارمیگرفتند. کنون نیز اکثر نوشابه های اروپائی ازمالت ساخته میشود. وازین است که تا کنون در مراسم نو روزی ضرور است که باید «سمنك» موجود باشد .

اسنیا (Asnya) یکی از پنج نوبت روز .

اخشتی .(Axshti) آشتی .

ازوایتی . (Az uiti) سزا واری .

بامیا . (Bamya) بامداد .

چشتا . (Chishta) قوت ' دقت '

چشتی . (Chishti) . فلسفهٔ دین ' علم دین ' فقه .

طبقه معمولی MINOR DIVINITIES

دا تا (Data) (داد) قانون ' عدل .

اریتی (Ereti) نیرو ' انرجی .

فراشتی . (Frashti) . فراست ' قابلیت تعلیم .

فراساستی . (Frasasti) . شهرت .

فشراتو . (Fsheratu) سزاوار جزای نهائی .

هادیش (Hadish) . وطن ' خانه .

هپتا ارنگا . (Haptairinga) . (هفت نشان) بنات النعش . دب اکبر .

هوجیاتی (Hujyati) . سعادت ' رفاه .

هوشتی . (Hushti) . مسکن خوب .

اش (Ish) . خواهش .

اشا . (Isha) . غیرت .

منترا . (Matra) منتر ' جادو ' دعا .

نمانیا . (Nmanya) . رب النوع خانمان .

رامان (Raman) راحت .

اراتا . (Arata) . موهبت .

ساوکا . (Saoka) . منفعت .

توشنا ماتی . (Tushnamati) تأمل ' تفکر خموشانه ' مراقبه .

او په نـا ئی نا . (Upanayna) عنعنه ، توارث ، عادات قومی .

او په را تا ت . (Uparatat) . علویت . فوقیت ، براعت .

او شاه . (Ushah) سپیده دم .

او شا ها نا . (Ushahana) بامدادان .

اوزائی ر ینا . (Uzayerina) . پیشین ، ظهر ، بعد زوال .

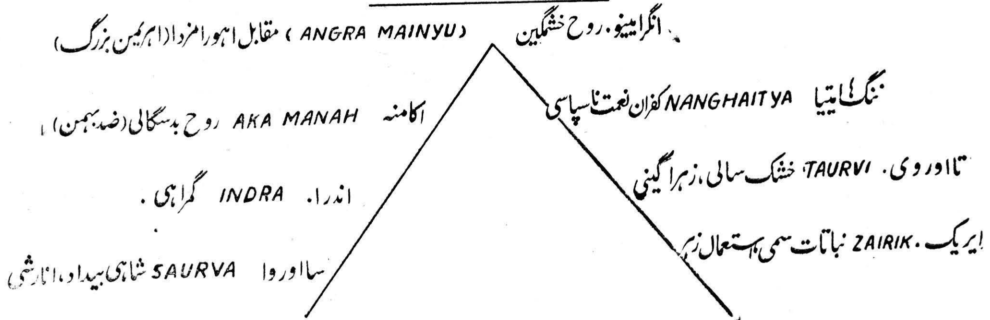
و ا نا نت . (Vanant) پیروزی .

وا تا (Vata) . باد .

وایاه . (Vayah) . اثیر .

یا اوشتی . (yaoshti) غیرت .

زم . (Zam) زمین



MAJOR DEMONS شیاطین بزرگ

ایشما . (Aeshma) خشم .

اژی دها کا (Azhidahaka) (اژدها) نمونه وسمبول ظلم وسوء اخلاق .

دروغ . (Drugh) . دروغ .

پیریکا . (Pairika) سخن چینی .

طاغوت های کوچك MINOR FIEDS

ایراش . (Airash) چشم بد .

اکاتاش . (Akatash) شر انگیزی ، هنگامه آفرینی .

اناشتاپانه (Anashtapana) . بی ثباتی ، تلون .

اناخشتی . (Anaxshti) . نفاق ، جنگ ، ناسازگاری .

اوشا . (Aosha) . ویرانی ، تخریب .

ارایتی . (Araiti) . حرص .

اراسك . (Arask) رشك ، حسد

اراست . (Arast) ناراست ، کاذب .

اسروشتی . (Asrushti) نافرمانی ، تمرد ، عصیان .

ازی . (Azi) آز .

بوشیاستا (Bushyasta) . (چه خواهد شدن ؟) لیت ولعل .

بوتی . (Buti) بت پرستی .

چشمك . (Chashmak) گردباد تسویل .

داوی . (Dawi) فریب ، دغا ،

فرازشت . (Frazisht) بسیار زشت .

فریفتر . (Freftar) فریبنده .

کاشوش . (Kashvish) پستی قد و قامت .

کوندا . (Kunda) دیوانه گی .

مهرکوشا . (Mahrkusha) مخرب و تباه کن ،

مرشوان . (Marshavan) فراموشی .

میتوخت . (Mitoxt) . باطل . بی حقیقت ، فانی .

موش . (Mush) موش .

ننگ . (Nang) ننگ .

ناسو . (Nasu) . نعش، جسم مرده ،

نهیو . (Nahiv) نهیب .

نیاز . (Niyaz) نیاز (احتیاج)

پیریماتی . (Pairimati) ـ انکار .

پیتشا . (Paitisha) ستیز ، عناد ، ضدیت ،

پوش . (Push) پوشیدن مال ، (بخل) کتمان .

سهم . (Sahm) . سهم ، (رعب) .

سپزگ . (Spazg) چغلی . سخن چینی .

تروماتی . (Tromati) نفرت .

اوده . (Uda) بیهوده ، (سخن بی موقع)

ورین . (Varen) . شهوت .

وزاریشا . (Vizaresha) موکل مرگ .

خوت دوشاگه . (Xut Doshagih) . بخود مغرور بودن .

اینست حصهٔ از فهرست ارباب خیروشر که از بین قریباً دو صد نام انتخاب شد . وما آنرا برای یک ملاحظهٔ سطحی نقل نمودیم تا اگر بتواند درراه نشوء وارتقاء فضایل ورذایل اخلاقی روشنی بیندازد . هریک ازین عناوین شرح مطولی دارد که همه گوشه ها و رموز آن بانظریات و علاقهٔ ذات البینی آنها تفصیلاتی می خواهد که کنون جزء اساطیر است .

ولی همهٔ آن رموزازیک معرفت موضوعی اشعارمیکنند ، آری ؛ درآن وقت معرفت پهلوی موضوعی زیادتری داشته و همه معلومات آنروزه از صفات اشیاء اخذ میشده است؛ مثلاً یکی از رذایل و یا ارباب شر کلمهٔ (خف) ، (خپ) است که نمونه و مثال (کتمان) و (کمین) و (دسیسه) است ، والبته مستشرقین را بیک معمائی دچار نموده است . زیرا نتوانسته اند اصل کلمه ویامظهر آنراپیدا کنند، درحالیکه حقیقت این کلمه از (خفک)

حیوان پوستینی که درغورات مایافت میشود وپوست گران بهائی دارد گرفته شده . این حیوان کوچك که دارای آن صفات است، حیوانی است که همیشه طعمهٔ روباه واقع میشود وهمان است که اوستاهم بمقابل آن روباه را استعمال نموده است. این کلمه تا کنون در بین ما نمرده است و کلمهٔ (خپ) را بهمین روح ومعنی استعمال میکنیم که نزد همه معلوم است .

این اخلاق روزی سر دست بود که انسان باطبیعت نزدیك تر بود، و اهمیت اخلاق در آن بود که بایست انسان از مخاوف طبیعت مامون باشد، خوف ازطبیعت بیشتر متوجه بمظاهر آن بود، مانند طوفان ها وزلازل وامثال آنها. یکی ازار باب شر (سپنجا گریا) یا گریهٔ دنیاست که عبارت ازشپولك (اشپلاق) بادهای تند است . ایشان عالم طبیعت راازخود وبمثل خود میدانستند وتخیل میکردند که آنهم گریه وخندهٔ دارد و از خیر وشرمتأثراست . بعد ازخوف طبیعت بازخوف متوجه حیوانات بود؛ وصفات آنها را آنقدر قابل توجه میدانستند و آنقدراذیت آنهارا قوی ووسیع تصور می نمودند ، که مثلاً می ترسیدند مبادا موش بهانبان خورشید ویاماه نقبی برد وروشنی راازآن جابدزدد . ولی ترسی که از محیط اجتماعی خودداشتند باندازهٔ ترس ازمحیط طبیعی نبود؛ وهم آنقدر ها دراطراف امور اجتماعی دور نمی خورد. بلکه بیشتر درباره زخم چشم ویاجادو وامثال این خرافات بود؛ وماهم از نقطهٔ نظر علم اخلاق همین پهلورا مشاهده می کنیم، که شاید بتوانند در راه تطور اخلاق خدمتی کنند .

و حقیقت اینست که با وجود اینکه اکثر مواد خام علم الاخلاق ، و حتی مابعد الطبیعهٔ امروزه ، درین گونه افکار باستانی موجود است .ولی آنطور مواد خامی است که کنون هیچ گاه قابل افاده واستفاده نیست وآنقدر مشوه و مغشوش وناشسته ونا تراش است که ممکن نیست ازآن تمتعی بر داشت .

اگرچه فکرت خدادرنزد همه بندگان اوبوده است ، ولی هر معبودی خداشده میتواند؛ وهرمعبدی شایستهٔ جبهه سائی موجودی مانند انسان نیست. باید خدای را ستین طرف نیایش انسان باشد وانسان راستین باید سزاوار آن باشد که خدای را ستین را نیایش کند . معبودی که درستودیوم معارضهٔ قوای طبیعت داخل کشتی شود؛ وبحیث یکی

ازایشان باهر کدام پنجه دهد؛واز هر کدام یاری بجوید ' شایسته خدائی نیست' اینطور معبود در کیان امور اخلاقی واجتماعی انسان دخلی کرده نمیتوانست.وهم در فهم طبیعتی که همیشه ازآن درهراس بودند خدمتی نمیکرد؛ واینطور معبود نمیتوانست آنقدر نور دهد که انسان در روشنی آن بتواند ماهیت عقلی را که ازآن انکار داشت بداند؛ ویا بالاخره بتواند معنی حقیقی حیات را که ازآن تنفر میکرد کشف کند' اینطور مردم هرچند فکر کنند بازهم نمیتوانند بین ذات خود وآن موادی که در بین آنها زنده گی میکنند فرقی قائل شوند.اگربحال ایشان بدقت نظرشود' دیده میشود ' که ایشان باعناصر مختلط ومنثوری که ازهر گونه نظام عاری است' مخلوط اند'وخودرا قهراً تابع یك مسخ دردناکی می یابند' که نمیتوانند برآن قوهٔ مجبرهٔ خود ' نامی هم بگذارند؛ وازخود طوری بی خبراند که ازهیچ چیزی وحتی ازقوت خود ویاعظمت خود ویااز طبیعت حقیقی خود مستشعر نمی باشند؛ وبااینکه برای نجات خودبدون ازنفس خود از چیز استعانت نمی جویند. بازهم نمی توانند از یأسی که دارند بههمت ویا کرامت خود رجوع کنند.

جای بسیار امید بود که این ادب روان واین پایگاه بلند سخن ایشان که فوق آن درانسان سراغ شده نمیتواند ' بتواند راه حیات رابایشان بنماید' ولی متاسفانه آن هم بقول بارتلمی سانتهلیر « بجزازخرمن های دردواندوه چیز دیگری نبود »ونتوانست خیری نشان دهد که انسان را درشر بزرگترین نیندازد.

(۲) دورهٔ وحدة :- هزاران سال میگذشت وبشر درفکر آن بود که چطورزندگی کند' وبامحیط های طبیعی واجتماعی خودچه رفتاری داشته؛ و به انسانها چه نوع سلوکی اتخاذ نماید .مدتی در کائنات فکرمیکرد که چطور وازچه ساخته شده ؛ ومدتی هم بالاخره بخود آمده وازخود درخود سوال میکرد. بعدازهزاران سال افکاری باین طرف و آن طرف پیداشد' وطوری که گفتم مکتب هائی دربلخ وباز دربنارس کسب وجود نمود ' تااینکه رفته رفته انکشاف تخیل بشرسبب آن شد که فکراو نیز منکشف شود؛وهمان بود که یونان باراول چراغ فکربشری راافروخت؛واین تخیلات بشررا که ازهرطرف بآنجارسیده بود. به محك نقادی آشنانمود. تا که رفته رفته کلیات وضوابط وبالاخره فلسفه وعلوم و فنون را

از آنها استخراج نمود؛ وهمان بود که باراول این مستحضرات فکری بشر، در اکادمی‌ها ولیسه ها در زیر رواق‌ها وبین باغ‌ها ، زیر نظم ونسق آمده وبنام های فوق‌معنون گشت. تا که شعبه های دانش ومکتب های فکری بادسته‌های پیرو وشاگرد خود بمیان آمدند.

درین شکی نیست این افکار که بیشتر شکل تخیلی داشت و طوریکه گفتیم زیاده تر بمواد خام شباهت داشت ، همین که به معمل یونان رسید، شکل پخته و منظم را بخود گرفته ، وبعد از تحلیل وتجزیه بشکل حقایق جلوه گر شد؛ وآن چیزهائی که تخیل گفته میشد اینجا صبغهٔ حقیقت را گرفت .ولی ازطرف دیگرپهلوی قوت وجنبهٔ جذباتی خودرا باخت ، اگرمثلاً ارباب انواع ، کوه البرز ویا اولیمپس را رها می کنند ، وزیر بیرق مثل فلاطونی ویا کلیات خمس ایسا غوجی می‌آیند ، دیگر دارای روح جذباتی وقوهٔ تحریکی شده نمیتوانند ، مظهر علم‌شده میتوانندولی مصدر ومرکز عقیده نمی‌شوند، روشنی می اندازند ولی رهنمائی نمی کنند ، دانش میدهند اما جنبش نمی آورند، درحالیکه بشر بدوچیز محتاج است : به‌معرفتی که‌موجب علم است وبه جذبهٔ که مفضی بعمل است ، وازین بود که بشر محتاج بود به فکری که‌بروح جذبه مکهرب باشد ؛ویا به جذبهٔ که بفکر مصیقل شده باشد ، بلی ! دین خدا هم از مدتی است درین کار بود وآن هم برحسب سنت خدا راه‌انکشاف وتکامل رامی‌پیمود .تا اینکه عقایدبلخ وبنارس موادخام خود را به یونان فرستادند و آن جامواد مذکور بعد از تحلیل وتجزیه و نقد وتبصره، افکار ومکاتبی را بوجود آورد ، که بگروپ هائی تقسیم شدندتابتوانندبمقابله ومعارضهٔ همدیگر بهترسورت‌شوند ؛ وبیشتر تصفیه‌وتنقیه گردند ؛ وهمان بود که رفته‌رفته تنازع للبقاء این مکاتب بانجا رسید که‌تقریباً به‌نقطه‌های مشترکي برسند ؛ وبا گرفتن الهاماتی از ادیان آسمانی آنروزه ، مکاتبی‌را در اسکندریه وروم وشام بمیان آرند ؛ وفلاطونی ویا فیثاغوری نونام بگذارند.

اینجا بود که‌فکر وتخیل ، علم وجذبه ، حدس وتجربه ، کسب‌والهام ، باراول بهم دست داده وبشارت دادند که دیگر فکر از الهام قوت الظهر میگیرد ؛ وعقل از دل نور می یابد ، درس ثقالت‌خودرا میگذارد وجذبه وحشت‌خودرا ترک میدهد ، معبد مدرسه میگردد ومدرسه هم پر ازروح زندگی میشود.

بلی ! اسلام دروقتی آمد که شرایط آن مهیاشده بود . (طوریکه وجود ازعدم حاصل نمیشود ' علم هم ازجهل بعمل نمی آید) وقتی بود که صیت موسسات علمی یونان وروم واسکندریه وشام بهمه جاپرا گنده شده بود ؛ وهمه مردم دربارهٔ آن‌ها می شنیدند وبراله وعلیه این موسسات حرف ها زده میشد . اینطور نیست که علوم و اکتشافات برعامة الناس اثری ندارد ؛ واگر اثر مستقیم علمی و تدریسی نداشته باشد ' درین شکی نیست که اثر انعکاسی قوی تری دارد ' مثلا کشف آتش درذات خود کشف عمیق علمی و کیمیاوی بود ؛ وهمین مبدأ بود که چشم مردم را بطرف نور وظلمت و باز بطرف خیر وشر اخلاقی وبعداً جانب حب وبغض دینی بیشتر باز نمود که متعاقبا کشف «سوما» باز عقیدهٔ لذت را چاشنی عقیدهٔ روشنی ساخت ؛ وبمقابل نور وظلمت ' خیروشر ' عقیدهٔ دیگری را از فکرت لذت والم نیز بمیان آورد ' واین وقتی بود که اقوام آریانی کوچی بودند وحیات چوپانی داشتند ' ولی وقتیکه باراضی گرم ونرم پایان شدندوبنای حیات دهاتی را گذا شتند به کشف تازهٔ رسیدند که عبارت از کشف «گردونه» باشد . این کشف هم نزد ایشان مانند کشف آتش ' تاثیر بس تحریکی داشت ! واین کشف نه تنها درحمل ونقل ایشان تاثیری داشت ' بلکه درجنگ‌ها هم خدمت نمود وبرشکوه فرماندهان ایشان افزوده درآرد نمودن دانه وربشتن تاروپود ایشان دستیاری ها نمود ' تارفته رفته ازروی اشتراك مدار ومحور به عقیدهٔ نجومی قوم همدست شده تاثیر خودرادرعقیدهٔ دینی و فلسفی زمان و مکان انداخته ' وباز بدائره اخلاق سرایت نموده فکرت تکامل را بمیان آورده واخیراً در دورهٔ انحطاط منجر باین شد که مشتی ریاض را بنام جوگی بمیان آرد .

پس نظریهٔ خیر وشر مثلا ' اگر ازیك پهلو جالب نظر خوش بینانهٔ عامة الناس شده بود ؛ از پهلوی دیگر خود ' لذت جوئی والم گریزی مسرفانهٔ قیروانیها موجب نفرت بعضی‌ها نیز شده بود ' همچنین اگررواقی‌ها مردم متزهد وعفیفی بودند ولی کبریاء ونفوریت وهم رهبانیت ایشان چیزخوشگواری نبود ' انسان که طبعا درجستجوی چیزی است وهمیشه از محیطهای خود انعکاساتی می یابد و الهام میشود ' بهر کیفی که باشد ازموسسات اجتماعی وحتی

علمی حول وحوش خود بی اثر و بی علاقه نمی ماند . عامة الناس امروز شاید از ماهیت و پرو گرام نهائی احزاب سیاسی امروز واقف نباشند ، ولی بطور انعکاسی میتوانند از سود و زیان اجتماعی آنها حرف بزنند ، و همچنین فارموله های آتوم شاید حتی به اکثر علماء معلوم نباشد اما نظریهٔ اجتماعی آن نزد همه کس باز است و حتی در دکان ها و کوچه ها و رهگذرها ، مردم درین باره صحبت میکنند ؛ و در پهلوهای اجتماعی آن اظهار نظریه می نمایند . درحالی که از فارمولهٔ کیمیاوی آن نیز بی انعکاس محض نمانده اند .

پس قرن ششم میلادی دورهٔ تاریك و دورهٔ بدوی بشر نبود ، بلکه دورهٔ پخته گی فکر و در حقیقت دوره ایست که بعد از ان فکرت دیگری در بشر نیامده است . دورهٔ بود که تقریباً همهٔ مکاتب فکری اساس خود را گذاشته و حتی همه شکل های حکومت معرفی شده بود ، و تمام این افکار درهر جا نشر و تبلیغ می شد ، و هر کدام در عین حالی که نظر ربائی می کرد جالب انتقاد نیز می گشت . مکاتب لذت مثبت شوق و نشاط داشت ؛ ولی همجیت و بهیمیت بار می آورد . مدارس لذت منفی ، زهد و عفاف و قدسیت داشت ؛ ولی آئینهٔ نفور وجمود و خمود را بروی مردم می کشید . مکتب های خیر و کمال خیلی عالی بود و عنوان های خیلی جلی داشت ولی زیر آن عنوان آنطور یك غموض و ابهامی بود که حتی خود انسانرا نزد خودش معمائی می ساخت که قابل حل نبود .

افکار از بس که پخته شده بود آنطور شکل متبلور را برای خود گرفته که سرحدات آن از سرحدات ممالك مستحکم تر بود و مشکل بود کسی بتواند بین سرحدات این افکار توفیقی بعمل آرد ؛ تصور می کردند که این ها فارموله های عالم طبیعت است و قابل آن نیست که کسی دران دست زند . تنها فلاطونیه نو بود که برای این توفیقات مژده می داد

درین وقت بود که از مرکز یك دائره ، که اطراف آن را این مکاتب گرفته بود اسلام ظهور کرد ؛ و چون عیناً بر وفق مأمول مردم و بر طبق آرزوی ایشان بود بشدت و بعجلت از طرف مردم قبول شد . اسلام پیش از همه نخست نظری بر فضائل انداخت و بر فضائل امامی فلاطون و باقی لست ها غور نمود و چون حقیقتاً همهٔ فضایل ، فضائل

بودند وهمه را فطرت مشخص ومعرفی نموده بود؛ لاجرم همه را تصدیق داد. ولی دید که بعضی ازین فضایل شکل مقاولاتی دارد وبعضی دیگر دراثر آن بمیان آمده است که نیاز مندی بشر را رفع کند. مثلاً ایفای وعد، صبغهٔ مقاولاتی دارد وسخاوت متضمن این است که دیگری باید بار منت بردارد، (واسلام ازین نقطه سخت مستشعر است) پس درسر فهرست فضائل ومقدم بر همهٔ آن‌ها فضیلت دوستی را گذاشت، ولی دوستی می بایست دوچاشنی دیگری داشته باشد، یکی این که بر بشر رنگ عائله بدهد. ودیگر اینکه دوستی ازشوائب لذت ومنفعت پاك شود وتماماً در اثر فضیلت باشد، وازین است که آن دوستی ومحبت رابنام برادری دین وعقیده یاد کرد. اگر مثلاً شخصی نسبتاً کمتر عفیف ویا کمتر شجاع ویاعادل ویادانسته باشد بازهم یقین است که نسبت به برادر خود نسبتاً بیشتر عفیف وبیشتر شجاع وبیشتر عادل ومحتاط خواهد بود. پس فضیلت برادری وآن هم دراثر یك فضیلت عالی (فضیلت مسلك وفضیلت خدائی) خیلی سزاوارتر است که نسبت برفضائل امامی فلاطون بیشتر امامی باشد وبرباقی فهرست هاهم مقدم شود.

اگر افراد بشر واقعاً برادران همدیگر شوند، طبیعی است که بشر ویا جامعه حکم عائله را می گیرد؛ وآنگاه ازبسیاری دردسر هانجات می‌یابد واگر ژرف دیده شود این هم یکی ازغایه های جوهری واصلی انسانیت است، زیراهمهٔ این مقاولات واین قوانین ودساتیر برای آن است که فقدان برادری راجبیره کند وبین ظالم ومظلوم حائل آید ولی عائلهٔ که محبت دران حکمرانی میکند محتاج بهیچ قانون وحتی فضیلتی هم نیست زیرا محبتی که در اثر فضیلت باشد سرهمه فضیلت ها وهم جامع همهٔ آنها است.

مشکل دیگری که ازین مکاتب نشئت نموده بود عبارت بود از تردد واختلاف اینکه غایهٔ اخلاق چیست؟ لذت است یامنفعت ویاسعادت؟ خیراست ویا کمال؟ اگر انسان به اثنینیت مطلق خیروشر نظر کند وازچرخ وچنبراجباری تناسخ سر بیرون کرده نتوانند؛ وهم سرحدات مکاتب فکری یونانی وروومی رامانند سد یأجوج ناقابل عبور بدانند، آنوقت یقین است که این غایه هارانیز ازیکدیگر بکلی مغایر وبیگانه خواهدشناخت. زیرا اینطور نظرهای دوبین میتوانند حتی بین الفاظ مترادف نیز فرقی ایجاد کنند. وازطرف دیگر تعبیرات

ومصطلحات ایشان است که این الفاظ را بآن مفهوم هائی که ایشان باین الفاظ داده اند مومیائی و بلکه متحجر نموده است ، ولی اگر ماغایۀ اخلاق را در اتحاد شعوری با خداوند بشناسیم و بکوشیم تا این اتحادرا در تخلق باخلاق الله حاصل کنیم ، آیا همۀ این غایه‌ها باهم جمع نمی‌شوند ؟ این تخلق معنی رهبانیت و قطع علاقه از انسانیت را معنی نمیدهد . بلکه بالعکس مارا دراعماق مجاهدات انسانی دعوت می کند ، تخلق باخلاق الله میگوید که باید تعطل را بخود راه ندهیم و پیوسته بکوشیم ، وچون خلق کرده نمیتوانیم پس باید بعمل خود ازخلق نمودن خداوند پیروی کنیم وعمل خودرا انگارۀ خلق نمودن خداوند بشماریم ، خدا که فعال مایرید است ما هم باید ارادۀ خودرا به فعالیت دنبال کنیم . اگر رازق شده نمی توانیم لااقل میتوانیم که بسخاوت معقول و مقدور خود بصفت رازقی خداوند تشبه نمائیم . اگر احکم الحاکمین نیستیم بقدر مقدور خود عدل وعدالت را درهمه کارهای خود کارفرما می‌شویم . درین جا است که فضائل برای خود مثلی پیدا می کند که بصدها درجه از مثل فلاطونی قوی وقویم تر است ولذا فضائل از شکل مرغوب خود بیك شکل قدسی ارتقاء می‌جوید ، پس آیا فضائل درین صورت از کم و کیف خود می کاهد که نتواند مانند فضائل ارستیپس جالب لذت شود ویا مانند اخلاق بنتام جاذب منفعت گردد و یا مانند دیگر مکاتب ، سعادت ویا کمال را بدست بیاورد . لذات خسیسۀ مواج ، که انسانرا بسواحل قانون و یا سنگلاخ های الم متصادم می‌سازد ، حتی ازطرف ابیقور و بنتام نیز طرد شده بود . ولی نظریۀ تخلق باخلاق الله هیچ گاه به لذت ومنفعت و سعادت مشروع مخالفتی ندارد ، و او که آنرا غایۀ مستقیم واولی حیات هم نشناسد . وقتیکه ما فضائلی را باین قدسیت وپاکیزگی مالك شویم و هر فضیلت ما یك مینوتی ازاخلاق خدا گردد ، طبیعی است که این فضائل تنها جزء فلسفۀ اخلاق نیست که خشك وجامد وبدون جذبه باشد بلکه دو قوۀ دینمك دیگری مانند جذبۀ دین وعاطفۀ مابعد الطبیعه «الهی» هم دران مکهرب می‌شود ؛ واین طور فضائل بیشتر میتواند زمام اراده‌را بدست بگیرد ؛ وسلوك‌را بیشتر اخلاقی وبیشتر فاضلانه وبیشتر لذیذ و گوارا بسازد . پس اینطور فضائل قدسی و آسمانی بیش ازان چیزی که درصحائف یونان بود

برسلوك تاثیر دارد، وتاجائیکه بوسع انسان تعلق دارد سعادت را بالا تر ازان چیزی که ارسطو سنجیده بود، تامین کرده می تواند .

دربارهٔ خیر ؛ بهترین نویسندهٔ که درین باره خیلی ها بلندرفته وخیر را در رأس فهرست مثل قرارداده است ، فلاطون است . ولی کنون کارما باخدا است که مثل فلاطون خیلی پایان وخیلی زمینی است . ماخیر را درخدا می جوئیم و خدا است که مرکز عدل ومرکز علم و مرکز یقین است .

دربارهٔ کمال هم کمالی که به گفته مولانای بلخی «دروهم ناید» همانا اتحاد شعوری است باخداوند ، واینجااست که کمال هم بمانند خیر قلهٔ بلند ترین ونهائی ترین خودرا اشغال می کند، واینجااست که سعادت وخیرو کمال بیش ازسه کلمهٔ مترادف نمیگردند .

این همه چیزهائی است مربوط باین نشأه . ولی سعادت وخیر و کمال وهمچنین لذت ومنفعت پهلو های درخشان تر وصافی تروجاویدتر ومقدس تر خود را دران حیاتی دارند که هیچ دردی ازطبیعت درجام آن زند گی نیست .

می ماند معیار ومحرك وسند اخلاقی که اتحاد شعوری بنده باخداو تخلق با خلاق اوتعالی همهٔ این مسائل را هنوز از مسائل خیر و کمال و سعادت روشن تر میسازد .

قرآن ، علم اخلاق (Ethics) را بنام حکمت یاد کرده و بر هر دو شعبهٔ نظری وعلمی حکمت اطلاق نموده است . شرك نیاوردن بخداوند تنها یك قضیهٔ نظری بیگناه و بیطرفی نیست که بتواند یك مسئلهٔ محتمل ومشکك علم نظری شود . این مسئله ایست که همهٔ علوم نظری بآن متوقف است . وهمین کلمه وحدت و وحدانیت خدااست که همه علوم مثبته وقانونی راوحدت داده ومخصوصاً علم اخلاق که اگر این مثال اعلای خیرو کمال در دیباچهٔ اخلاق نباشد این علم چیزی میشود که باید روی خود را بمحراب های مادی لذت ومنفعت بگرداند؛ وحدت و وحدانیت خداوند اولین مبدأ حقیقی و بدیهی تمام علوم نظری است .

ولی رعایت حقوق والدین ومیانه روی رفتار وغیره اجزاء حکمت عملی است .

وازطرف دیگر قرآن بهرسه پهلوی علم اخلاق پهلوی فلسفی و جنبهٔ علمی وجبههٔ فنی آن نیزاشاره میکند، شرك نیاوردن اولین وبلندترین مسائل فلسفی آن است . واینکه میگوید :

« شرك ظلم بزرگی است » گویاعلماً قانونی وضع میکند که شرك وحدت را از بین می برد ونبودن وحدت منافی نظام است ونظامی که موجب عدل است طبیعی است که نبودن آن عملاً بمیان آمدن ظلم است واینکه می فرماید :(درزمین به کبرو نازقدم مزن) بفن اخلاق اشاره میکند که کاری عملی است .

باز قرآن میفرماید : کسیکه حکمت باو ارزانی شده است گویا خیر کثیر رادریافته است .این خیر کثیر همان Summum Bonum (خیر اعلای) متداوله است که از قدیم غایه نهائی اخلاق شناخته شده است . ولی کلام خداوند خیلی هاوافی تر وبلیغ تر است .زیرا خیر اعلی را حکیم رواقی عقلی محض تصور میکند واز پهلوی جسمی آن صرف نظر می نماید؛ وشخص ابیقوری پهلوی جسمی آنرا میگیرد: وبه پهلوی عقلی آن کاری ندارد.ولی کثیر که تعدد دارد، هردو پهلورا دربرمیگیرد عقلی وحسی، روحی وجسمی، دنیوی واخروی . در حالیکه خیر درقاموس قرآنی روح تفضیلی دارد وفضیلت وعلویت همیشه دران مضمر است .

ارسطو وقتیکه سعادت را شرح میدهد وبا اینکه سعادت متصوره او ولو که باحیات تأملی اوهم ملحوظ شود بازهم آنقدر ارزشی ندارد که ارسطو آنرا بمانند امور الوهیت ازسطح ستایش بالا تر می برد وشایان حیرت واستعجاب ونیایش میداند . ولی در کلام حق، شخصی که به اخلاق موهوب گشته (مثلاً لقمان) وطبعاً دارای خیر کثیر شده است، بااینکه این خیر کثیر بارها ازسعادت متصوره ارسطو عالی تر وقدسی تراست بازهم قابل حیرت نیست وبلکه باید دارندهٔ آن خداوند خود را سپاس گذاری کند نه تنها از ینکه دارای این خیر کثیر شده است، بلکه ازین جهت که خداوند اورا سزاوار کسب اخلاق کرده واوباین وسیلهٔ شریف توانسته است که خیر وکمال؛وسعادت دوجهانی رااحصال نماید.

قرآن اخلاق را بیشتر جنبهٔ علم النفسی میدهد ونفس انسانرادر سورهٔ « شمس » چیزی بمانند عالم کبیر می شناسد. درحالیکه کائنات زنده ومنظومه شمسی را زیر این گنبد مینا تصویر میکند وبهریك ازاجرام علوی وحالات زمانی ومکانی صفت وخاصیتی

را منسوب می‌نماید، نفس انسانرا در مقابل آنها بیشتر به تقویم وتسو یه متصف می کند واورا مستعد آن می‌شمارد که فجور وتقوای خودرا خودش مستقیماً بطور الهام و حدس درمی‌یابد.

درسورهٔ «لقمان» نیزاشاره می کند که فضیلت حق‌شناسی وسپاسگذاری (وبالجمله همه فضائل) از خارج وبرای خارج نیست بلکه از نفس وبرای نفس است. و هم اینجا اشارهٔ واضحی‌است که اخلاق فریضهٔ وجدانی‌است که درحیطهٔ «شاید» است وامردینی‌محض نیست که درمنطقهٔ «باید» بیاید؛ وازین روهر کس که این‌وظیفه‌را اجرا میکند برای‌نفس خودمیکند وخداوند بی‌نیازاست. وهم‌تعلیم شکر توصیه است به‌حیات متفا ئلانه، که باید انسان در حیات خود متفائل باشد نه متشاءم.

باز درین سوره از زبان لقمان به پسرش توصیه می کند که شرك نکند و موحد باشد و این خود اشاره ایست باینکه باید اثنینیت و تعدد از مبادی اخلاق و دین بر خیزد. هیچ چیز بذات خود خیر مطلق و شر مطلق نیست بلکه باید جانب تفاؤل گرفته شود، و بهمه چیز ها باید بنظر خیر دید. استعمال ما است که چیز را جنبهٔ خیر وشر میدهد. اگر در مبدء اصلی اخلاق وحدتی نباشد چطور ممکن است که بتواند باشیاء نظمی بدهد. نظم عبارت از نوع وحدتی است که باشیاء داده می شود. دودنیای متضاد را چطور میتوانیم باهم آشتی دهیم، واگر این آشتی را ندهیم چطور میتوانیم در بین خود آشتی ایجاد کنیم. مملکت هائی که زیاده از صد ملیون فرد نفوس دارند، بحیث یك واحد قیاسی‌شناخته میشوند واین وحدت را نظمی بروی کار آورده است که آن نظم خودش روح وحدت و درحقیقت خودش واحد است.

خدا، نه تنها خالق کائنات است، بلکه فقط همین عنوان خدائی و خالقی او آنقدر بزرگ ومقدس‌است که‌این کائنات هزارپاره را رنگ وحدت داده است.

سپس درین‌سوره، نفس را از جنبهٔ اجتماعی نشان میدهد و وظایف او را در حلقهٔ اول وقوی و کوچك اجتماعی اویعنی حلقهٔ عائله تعین میکند. طوریکه اگر سنگی در حوضی می افگنیم اولین حلقهٔ موجی که در اطراف آن موضع تشکیل میشود

حلقه ایست که قوی‌تر و کوچك‌تر و هم عمیق‌تر است، وباقی حلقه ها یکی بعد دیگری در ماورای آن تشکیل شده میروند، که رفته رفته عمق خود را کم میکنند. و همین طور در عالم اجتماعی حلقهٔ عائله حلقهٔ اولین است که باید وظایف اجتماعی بار اول اینجا تشکیل و اینجا مشق و تمرین شود.

و باز به ثبات عقیده اشاره می کند. بلی عقیده نباید کورانه و ازپدر و ما در ویا محیط اجتماعی تقلیداً اخذ شود، ولی با آن هم حق انسانیت حق جدا گانه ایست واگر پدر ومادر و یاهردو خود را ار راه دین واخلاق دارای حقی نسازند باز هم حق انسانی وبشری خودرا دارند وبایداین حق ایشان احترام شود. ودرین اشارهٔدیگری است که اخلاق بمانند قانون و شریعت بر نتیجه و حتی ظاهر عمل بنا نیافته است؛ اخلاق متکی برنیت است و نیت را بدون خداوند دیگری نمیداند و ازین است که سروکار اخلاق و مرجع آن بخداوند است و خداوند است که حساب اینکار را میگیرد و بندگان را به نتائج اعمال ایشان تنبیه می کند. وحتی کوچك ترین چیز از علم او نهان نمی ماند و آنرا آشکار می سازد.

بعدازین بوظایف انسانی که درمقابل خداوند ودرمقابل برادران خود دارد امر می کند. ولی بزرگترین وظائف انسان بمقابل انسان‌همانا وظایف اجتماعی‌اخلاقی‌است که‌عبارت از امر معروف و نهی منکر باشد. و همین وظایف است که قابل تذکر است و همین وظایف است که علاوه بر تشویق کسب فضائل. به نشر آن نیزتوصیه میکند. وباز بوظیفهٔ بزرگ اخلاقی‌خودش توصیه میفرماید که درمقابل این وظایف صبر وثبات و استقامت رابمقابل هرمصیبت از دست ندهد و این را از امور مهم و خطیر بشناسد.

وباز برعبوست و تکبر که‌دوذیلت بزرگ وعام نفسی‌واجتماعی‌است منهیانه اشاره می کند و خیلاء را مورد سخط خداوند می شناسد. نهی ازین دو صفت نفسی و باز اجتماعی علامهٔ خصوصی‌است بر پرورش روح دیموکراسی. زیرا دران وقتیکه‌چنین قبای قیصر وطرف کلاه کی ازهمه چیز بیشتر جالب نظر بود؛ و صنادید عرب با سناتورها و شوالیه های‌روم آنراتائید می کردند. دران وقت، آری دران وقت؛ تنها وظیفهٔ یك

صحیفهٔ آسمانی بود که درمقابل دورذیلت قوی وعام ورایـج ترش روئی و گردن کشی که تنها نشانهٔ جبابره آن زمان بود ، باین قوت و متانت حمله و غلبه کـنند .

درخاتمه در رفتار و صدا به میانه روی امر میکند که نصاً میگوید : در رفتار خود مقتصد باش و از صدای خود کم کن ! ولی اشارةً درباره سلوك میانه روی و طریقهٔ اوساط توصیه می کند و این خود اشاره ایست بهمه فضائلی که اوساط اند و همچنین دربارهٔ صیت وجاه هم به میانه روی امرمیکند . زیرا این افراطاست که بعدازحرص ثروت مادةً ومعناً موجب تباهی روح است . واینجا اشارهٔ دیگری هم هست وباین امراشاره میکند که وسط بر حسب مسافت وتناسب ریاضی نیست .زیرا در مشی امر به اقتصاد می کند که تا اندازهٔ به نقطهٔ مابینی نزدیك تراست ولی در بارهٔ صوت امر بفرو آوردن می کند یعنی می‌خواهد که صوت هنوز ازحد وسط پائین تر آید وبطرف تفریط نزدیکتر شود . زیرا صوت وصیت هردو علامهٔ خود نمائی است وطبعاً جالب ریاوخود پرستی است .

این است فهرستی که قرآن دربارهٔ فضائل اخلاقی داده‌است که‌خوانندهٔ عزیز می‌تواند آن لست را نه تنها به لیستهٔ نویسندگان یونانی که آن دوره رفته ولیسته های‌شان بعقیده نویسندگان تازه کهنه شده است ، بلکه بالیست‌هائی که نویسندگان تازه برطبق زمانهٔ خود داده اند مقابله کند و ببیند که آیا در عرصهٔ سیزده قرن اندك تغیری درمورد تطبیق آنها روی داده ، وهنوز هم بارها از ین لیسته های قرن نوزده و بیست بهتر ووافی تر وبعصر جدید مطابق تر نیست؟ .

اینجاست که‌عظمت علم اخلاق دیده می شود واینجاست که‌می بینیم علم اخلاق بزرگترین ومستوعب ترین مبادی‌را درخود گرفته و نفس انسانی چطور توانسته است بین علم النفس وبین مابعد الطبیعه اینچنین رول بزرگ ومقدس را بازی کند .

(۳) دورهٔ مدرسی ما : دو حقیقتی است که نباید از ان انکار نمود .

یـکی این که نهضت علمی جدید چیزی است که باید فضل آن را باروپا قایل شویم ، دیـگر این که باید فضل دورهٔ مدرسی وبلکه قرون وسطی رامرهون نهضت اسلام بدانیم ، قرون وسطی یـگانه مولود فلاطونیهٔ جدید و اسلام است که ملل نصرانی اروپا در ان

چندان اثری نکرده اند وتنها «اوریلیوس آگستین» است که سه ونیم قرن بعد میلاد توفیقاتی بین فلاطونی نو وبین نصرانیت نموده است .

اززمان اگستین مذکور تاقرن دهم اروپا (اواخر قرن سوم هجری)این حصه قرون وسطی رابنام دورۀ پدران کلیسا Patristic Périod یادمی کنند . که درین دوره بدون اجتهادات آگستین دیگر چیزی که قابل غورباشد دیده نمیشود؛ وروح فلسفه همان است که در فلاطونیه دیده میشد بفرق اینکه در فلاطونیه نو ومکاتب یونان علم فی ذاته مورد بحث وفحص قرار میگرفت واینجا به تبع عقائد دینی . درین دوره، اخلاق مظهر مخصوصی ندارد وحصۀ نظری آن تابع روح اقانیم است وحصۀ عملی آن رهبانیت .

نصرانیت بااینکه بیش ازپنج قرن بتاریخ اسلام سبقت دارد بازهم نشر نصرانیت ازنشر اسلام خیلی هاسبقت نمی کند، زیرا نصرانیت؛ قرون اولی خودرا درخفا و حیات زیر زمینی سپری نموده است؛ نشر نصرانیت تقریباً بانشر اسلام همدوش وهم آغوش است وهم اکثر نویسندگان ایشان درحجر اسلام پرورش یافته اند .

دورۀ مدرسی اروپا عبارت است ازدورۀ مدرسی اسلام . زیرا اروپا ازقرن دهم تا دورۀ نهضت فکری اروپائی تماماًزیر تعالیم نویسندگان شرق و اسلام بودند و بدون سرمایه‌های علمی بغدادواندلس وبلخ وطوس وامثال این ممالك دیگر بضاعتی نداشتند .

دورۀ مدرسی اروپا مولود دوچیزاست یکی نشرعلم ومعارفی که از اندلس شروع شده وبشدت بقلب اروپا نفوذ میکرد ویکی هم تماس صلیبی ها که بمرکز بزرگ ثقافت اسلامی یعنی بغداد راه یافته بودند .

موضوع بزرگ وروح مطلب دورۀ مدرسی اروپا این بود که فرفوریوس Porphyry درمقدمۀ ایساغوجی سوال میکند که، «آیااجناس وانواع حقائق واقعی است ویا تصور ذهنی محض است؟» دراثر این سوال فرقه هاپیدا شده ومخصوصاً دوفرقه بمقابل یکدیگر ایستاده شدند فرقۀ اول‌را فرقۀ «اسمی» (Nominalism) می‌خوانند. ایشان عقیده داشتند که کلیات وجود حقیقی ندارد وفقط جزئیات است که دارای حقیقت است ،

درحقیقت بدون من وتو واحمد ومحمود واین اسپ وآن شتر دیگر حقیقتی وجود ندارد. که بحیث نوع ویا جنس شامل همهٔ این اشیاء باشد. واین مفهوم کـلی چیزی است که فقط موجود ذهنی است نه موجود خارجی. این فرقه است که دورهٔ مدرسی ارسطوئی را بمیان آورده است.

فرقهٔ دیگر که به طبقهٔ « واقعی » (Realism) شهرت دارد، معتقد است که کلیات وجود خارجی دارد وانسان مثلاً بدون از زید وعمرو وبکـر نیز وجود حقیقی جداگانه را مالك است؛ واین فرقه است که بنام دورهٔ مدرسی فلاطونی معرفی شده است وهمین منا قشات است که بعضی افکار ثانوی را هم بوجود آورده است که چندان اهمیتی ندارد.

« هیگل » دربارهٔ دورهٔ مدرسی، در کتاب خود موسوم به « محاضرات تاریخ فلسفه » میگوید: « فلسفهٔ مدرسی مذهب مشخصی نیست ونمیتوان آنرا مانند مذهب فلاطونی ولاا قل مانند شکاك ها محسوب نمود، اسمی است مبهم که دربارهٔ مسائل نصرانیت بیش از پنجصد سال پیچیده است ».

دورهٔ مدرسی دربارهٔ اخلاق چیزی ندارد الا همان چیزها ئی که از بغداد ویااندلس بصورت ترجمه بآن رسیده است، تااینکه تعالیم وتراجم اسلامی ایشانرا بپایهٔ رساند که دراواخرا بتوانند ازیونان مستقیماً ترجمه نمایند وآنهم بعداز البرتس Albertus واکونیاس (Aqunias).

پس دورهٔ مدرسی ، بمعنی کلمه، دوره ایست که مولود دنیای اسلامی است که دربغداد واندلس وباقی مراکز اسلامی بوجود آمده وخودرا باروپارسانده است. این دوره ایست که بین دوره های علمی دنیا این امتیاز را دارد که گویا باراول است که یك امپراطوری بزرگ به مکنت وثروت خود میکوشید که بضائع علوم را ازهمه جهات عالم بیك مرکز جمع کـند؛ وهم باراول بود که ازاقصای شرق وغرب ، انواع علوم ، باقیافه حقیقی وعباء وردای رسمی خود در (بیت حکمت) بغداد، روی بروی میشدند وزانو بزانو می نشستند ، وباهم مصافحه ومعانقه میکردند.

وتطبیق می‌شدند وهیچ شك نیست که این نهضت واین امتزاج علوم، بنوبت خود موجب آن شد که دورهٔ رنیسانس دراروپا شروع گردید .

زیرا دراندلس (هسپانیه) اروپائی‌ها بامسلمان‌ها تماس نزدیکی داشتند . وعلماء اروپائی درنزد مسلمان رسماً وبطور شاگردی درس می‌خواندند وهمین وقت بود که حرکت قوی و پرحرارتی برای نقل کتب عربی بزبان لاتینی که زبان علم وادب قرون وسطی اروپااست پیدا شده بود، بدرجهٔ که اکثر کتب ابن رشد تا کنون در زبان لاتینی حفظ شده ونسخه‌های اسلی عربی آن ازبین رفته است . مشهورترین شخصی که درین راه خدمت می کرد (ریموند Raymond) است که دران وقت از سنه ۱۱۳۰ الی ۱۱۵۰ مطران طلیطله بود وجمعیتی تاسیس نموده بود که کتب علمی وفلسفی‌را ازعربی به‌لاتین ترجمه کنند . و همان بود که مهمترین کتب فارابی وشیخ الرئیس هم به لاتین ترجمه شد . وهنوز ازین کار سی‌سال نگذشته بود که منطق ارسطو که توسط جمعیت مذکور از عربی ترجمه شده بود درپاریس داخل نصاب تدریس گردید .

اروپائی‌ها درحقیقت به‌علوم یونان به‌سه‌دوره آشنا شدند . دورهٔ اول همان است که فلسفهٔ یونانی و کتب علمی‌را ازعربی به‌لاتین ترجمه کردند . دردورهٔ دوم خود ایشان مستقیماً ازیونانی بنای ترجمه‌را گذاشتند . دوره سوم دوره ایست که شروح و تعلیقات علمی وفلسفی عربی به‌لاتینی ترجمه می‌شود .

درسال ۱۲۱۵ میلادی فریدریك دوم بامسلمانان درسیسلی وهم‌درشام در جنگهای صلیبی تماس پیدا نموده، وازافکار وعادات و عقاید ایشان چیزهای زیادی اخذ نمود، بدرجهٔ که مورخین میگویند که فریدریك بفلسفهٔ اسلام محبت زیادی داشته و شبههٔ نیست که‌نامبرده‌لغت عربی‌راخوب‌میدانسته واز کتب‌علمی‌وفلسفی‌عربی بخوبی استفاده میکرده است . فریدریك درسنه ۱۲۲٤ میلادی درناپلی جمعیتی‌را برای نقل وترجمهٔ‌علوم و فلسفهٔ عربی گماشت، که‌بزبان لاتین‌عبرانی ترجمه کنند، تاعلوم مذکوردراروپا نشرشود. واز طرف‌دیگر فریدریك مذکور میکائیل سکوت را به‌طلیطله فرستاد که شروح ابن رشد را که بر آثار ارسطو نموده است، ترجمه کند، که‌این کار انجام‌شد .

قبل‌ازین نیزحصهٔ بزرگی از کتب ابن‌سینا ازعربی ترجمه شده ودر اطراف سنه ۱۲۰۰ میلادی درپاریس زیردرس گرفته شده بود .

درقرن ۱۳ میلادی تمامی کتب ابن‌رشدبه‌لاتین‌ترجمه شده‌الاعدهٔ کمی که‌ازان جمله (تهافت التهافت) که ابن‌رشد بررد (تهافت الفلاسفه) غزالی نوشته است٬ که این کتاب درقرن ۱٤ ترجمه شده‌است .

مرکزمهم تعلیمات فلسفه ابن رشددردارالعلوم پولونیاودارالعلوم‌پادوا Pedua در ایطالیا بود که ازانجا بباقی‌حصص‌ایطالیاواروپا نشرمی‌شد وتااخیرقرن‌هفده‌دوام داشت.

أشخاصی که‌درنهضت فکری جدید اروپاقیام کرده وفعالیت کردند٬ مردمی بودند که‌متعلمین همین مکتب‌بودند٬ خواه مستقیم وخواه بالواسطه. راجر بیکن معروف هم ازین قبیل است که تحصیلات خود را درهسپانیه نموده وفلسفهٔ ابن رشدرا آنجا درس خوانده است٬ چنانچه که‌آثار علماء اندلس درمولفات بیکن مذکور بخوبی دیده میشود فصل‌بصریاتOptics کتاب اواقتباسی است از کتاب ابن الهیثم .

حاصل کلام همان‌است که‌لیکی Lecky میگوید : نهضت فکری نتوانست که‌در اروپا قدخودداراست کند٬ تاتعلیمات خودرااز کلیسا به‌مدارس‌نقل‌نداد وتاوقتی که علوم اسلامی وافکار یونانی واستقلال صنعتی٬ سلطهٔ کلیسارا ازپای نینداخت .

بهرحـال مـاازبحث بیرون شدیم ٬بحث اینکه دورهٔ مدرسی‌اسلام‌چطور تاسیس شدوبادوره مدرسی‌اروپاوقرون‌وسطی ودرنهضت فکری اروپاچه‌علاقه وچه‌تاثیری داشت٬ بحثی است کـه ازمـوضـوع ماخـارج اسـت ومـجـلداتی میـخواهـد کـه آنرا شرح دهد . ولی چیزیـکه ما اینجا گفتنی داریم این است که دورهٔ مدرسی ما باوفرت ترجمهٔ همهٔ علوم یونان و حتی علوم شرق٬ باز هم دربارهٔ نقل و ترجمه کتب اخلاقی قدری مقصر دیده میشود و سبب آن‌هم معلوم نیست .

میبذی شارح هدایت الحکمه میگوید : که(شریعت‌محمدی‌ص) وظیفهٔ حکمت عملی یونان را بوجه احسن ایفا نموده است که احتیاجی بـآن نمانده است ٬ ولی بهتر بود که میـگفت : (اخلاق‌محمدی‌ص) زیرا که‌اخلاق محمدی ص نعم البدل اخلاق یونان شده

میتواند ، طوریکه شریعت محمدی ص نعم البدل نوامیس و یا جمهوریت فلاطون و یا سیاست و نظام ارسطو شده است .

اگر گفته شود که این اخلاق مخالف مبادی دین است هم وجهی ندارد زیرا اخلاق یونان از بین تمام علوم و فلسفهٔ یونان تنها چیزی است که بمبادی دین چندان اختلافی ندارد. چیزیکه بمبادی دین و کلام اسلامی سخت مخالف است همانا علوم طبیعی است که به پیمانه وسیع بزبان عربی ترجمه شده و کنون در بین علوم متداوله درس داده میشود .

بلی ! شاید حکام مانع نشر این کتب اخلاق بوده اند ، که واقعاً کتب اخلاق یونانی جداً مخالف سلوك ایشان بوده است . اگرچه ابوزید حنین بن اسحق عبادی مترجم معروف ، ادب کبیر Magna Moralia ارسطو را در (بیت حکمت) دورهٔ طلائی مامون الرشید ترجمه نموده ، که کنون از بین رفته است . و بروایت بعضی ها مترجم مذکور «اخلاق نیکوما کوسی» ارسطو را نیز در دوازده کتاب ترجمه کرده و آنرا کتاب الاخلاق نامیده است ، ولی معلوم نشد که دو کتاب دیگر آن از کجا آمده است ، زیرا که اخلاق نیکوما کوسی در ده کتاب است وشاید بعقیدهٔ بعضی ها دو کتاب دیگر آن عبارت باشد از ادب کبیر ارسطو که این اثر ذاتاً عبارت از دو کتاب است . ولی نزدیك بصواب روایت ابن الندیم است که کتاب مذکور را فرفوریوس دردوازده مقاله شرح داده واسحق بن حنین (پسر حنین بن اسحق مذکور) شرح مذکور فرفوریوس را که بر کتاب اخلاق ارسطو در دوازده مقاله نوشته است ترجمه کرده است که شاید دو مقاله دیگر مربوط بمواد شرحی و توضیحی بوده است .

چیزی که یقین است این است که اسحق بن حنین (یعنی پسر حنین بن اسحق) شرحی را که تیمستیوس Themistius بر اخلاق مذکور نوشته است از یونانی بسریانی ترجمه نموده وشاید بعربی هم ترجمه کرده باشد .

فارابی از همهٔ این اثرهای سه گانهٔ ارسطو یعنی : اخلاق نیکوما کوسی وادب کبیر وهم از فلسفه اخلاق یودیمس ، باخبر بوده وخودش نیز شرحی بریك حصهٔ این کتب نوشته است ، که این جملهٔ اخیر را ابن الندیم نیز تصدیق می کند . علامه ابن رشد نیز اخلاق

نیکوماکوسی را شرح نموده است .ابن الخمار متولد درسنه ۳۳۱ کتابی دراخلاق ترجمه نموده که می گویند اخلاق ارسطو بوده ونیز کتابی در "دوست ودوستی" نوشته وهم کتابی درسیرت فیلسوف" تالیف کرده که شاید این دواثر اخیر او نیز صبغهٔ اخلاقی داشته است .
وهم ابوالفرج عبدالله الطبیب ابن الطیب شرحی بر کتاب اخلاق ارسطو نوشته است .
کتاب دیگری را که از سریانی بعربی ترجمه نموده نیز مال ارسطو است .

یعقوب کندی" فیلسوف عرب "رسالهٔ دراخلاق نوشته است ونیز رسائل ذیل که به یعقوب کندی منسوب است صبغهٔ اخلاقی دارد :

رسالهٔ « تسهیل سبل فضائل » رسالهٔ «رفع احزان». رساله « تنبیه بر فضائل » رساله « خیر فضیلت سقراط » . رساله «الفاظ سقراط »

احمد بن الطیب شاگرد کندی موصوف نیزاین دورساله را نوشته که در مقولهٔ اخلاق می آید : « کتاب آداب ملوك » و کتاب « جلساء ومجالست » . می گویند : ابن زرعه کتابی را دراخلاق از سریانی ترجمه نموده است .عمر بن الفرخان کتابی نوشته وآنرا کتاب المحاسن نام گذاشته وشاید کتاب اخلاقی بوده است .

ابوبکر محمد بن زکریای رازی .بنام «سیرت فاضله » کتابی دارد که طبعاً باید کتاب اخلاقی باشد .ونیز رسالهٔ بنام : « عادت بالاخره طبیعت میشود » دارد که شاید آن کتاب جنبهٔ طبی هم داشته ولی از روح اخلاقی نیز بایدعاری نباشد . اثر دیگری نیز بنام « لذت » دارد و معلوم نیست که کدام پهلوی لذت را زیر بحث گرفته: پهلوی اخلاقی آنرا ویا پهلوی طبی آنرا.

اگرچه ازبعضی ازین اثرها چنان معلوم میشود" که حکام به ترجمه ونشر این کتب مخالفتی نکرده باشند ومخصوصاً که بعضی ازین مترجمین عضو وجزو « بیت الحکمت » حکومتی بوده اند. وهم یقین است شاهانی بمانند مأمون بدون تشویق علوم دیگر شیوهٔ نداشتند" ولی ازطرف دیگر این سوال بمیان می آید که این تراجم مذکور چه شد وبکجا رفت؟ درحالیکه کتب مترجم راجع بباقی علوم اینقدرها ازبین نرفته است. واین سوال هم سوال فوق را تائید میکند که سوسایتی اخوان الصفای قرن چهار هجری (قرن دهم عیسوی) چرا خفیه کار می کردند وچرا همه اشاعات ایشان زیر زمینی است؟ زیرا که

اکثر نوشته جات ایشان عبارت است ازاخلاق یونانی که طبعاً بحکومت های آنروزه ناساز گار بوده است . و قتیکه انسان بعضی کتب اخلاقی ما را مطالعه می نماید و پیش آمد مولفین را باحکام وقت دقت میکند، میداند که دهشت تاچه اندازه حکم فرما بوده وترس نه تنها براثر مولف بلکه براخلاق مولف نیز تاثیر بسیارعمیق واساسی داشته است. تاجائیکه انسان این کتب اخلاقی یونانی را مشاهده می کند وحالات حکام ما را می خواند، بطور یقین میداند که این اخلاق بآن سلوك بهیچ صورت یکجا شده نمی توانسته وممکن نبوده که حکام بچشم باز بگذارند که اینطور اثرها ، ولو که ترجمه هم شده باشد نشر وتوزیع گردد، مخصوصاً که نوشته جات فلاطون بیشتر متوجه سیاست است تافلسفهٔ اخلاق .

میگویند: قوانین فلاطون توسط حنین بن اسحق و همچنین توسط یحیی بن عدی زیر مطالعه آمده ولی معلوم نیست که ترجمه شده است یانه ؟ .

از کتاب های پلوتارك کتاب الریاضة درتمرین اخلاق وفضیلت توسط قسطای بن لوقا ترجمه شده است.

کتاب ادب الصبیان پلوتارك توسط ابوعمر ویوحنا بن یوسف به ترجمه رسیده واین کتاب به فلاطون نیز منسوب شده وشاید بین نام پلاتو (فلاطون) وپلوتارك (فلوطرخس) التباسی بعمل آمده باشد .

ازمکتب فیثاغورس کتاب (اشعارزرین) Carmina Aurea را عرب هاترجمه نموده اند ولی بهتراست این کتاب را جوامع الکلم بگوئیم ، بعوض اینکه اخلاق بخوانیم .

شیخ ابن مسکویه، طوریکه دائرةالمعارف اسلامیك میگوید، رسالهٔ بسیارمرغوبی را بنام Tabula Sebtis حفظ نموده است که ازمکتب رواقیون Stoics است .

یك رسالهٔ اخلاقی منظم دیگری که میلان بیشتری به اسلوب فلاطون دارد و بنام (معاتبات النفس) دربارهٔ ارجاع روح نوشته شده است و گاهی آنرا به هرمس ترسمجستس Hermes Trismegistus نسبت میدهند ؛ و هم گاهی ابن ابی اصیبعه آنرا به سقراط و گاهی هم به فلاطون منسوب می کنند ، و گاهی هم کدام نسخهٔ قلمی آن زیر عنوان

«زجرالنفس» به‌ارسطو نسبت داده می‌شود، کتابی است که هویت آن مجهول است، ولی بعضی آن را اثر مسلمان‌ها دانسته و آنرا به‌جمعیت اخوان الصفا نسبت میدهند.

چندین رساله دروصیت موجود است که یکی ازانها بنام رساله سیب (التفاحه) موسوم‌است. این رساله به‌سبك کتاب (فیدون) فلاطون بطور سوال وجواب بین‌ارسطو درحال مرگ و شاگردان او نوشته شده وازین رو آنرا به ارسطو نسبت میدهند ولی کار ارسطو نیست، ونه هم ارسطو دروقت مرگ اینطور کاری کرده است.

رسالهٔ دیگری تالیف علی بن رضوان متوفی ۴۵۳ هجری که مولف شرح حال خود را درین رساله نوشته ویك فصل را وقف اخلاق و سیاست نموده است، نیز بارسطو منسوب شده؛ یعنی که ارسطو این رساله‌را برای سکندر ابن فلیپ نوشته باشد.

این‌ها مردمی بودند که‌در راه ترجمه کار کرده اند حالا بیائیم دربارهٔ نویسندگان اخلاقی اسلامی نظری بیندازیم. تاجائیکه دیده میشود طوریکه ماد ر باقی شعبه های علم وفلسفه مردان نامی وقوی داشته‌ایم، درفن‌اخلاق آنطور کسی نداریم. مثلاً بوعلی درعلم مابعد الطبیعه وفارابی درمنطق وجابربن حیان در کیمیا ومحمدبن زکریا در طب وغیره. بلی! بعضی ازین‌علما برای اینکه‌مجموعهٔ علوم‌حکمی‌را در خود جمع کنند باین شعبهٔ علم هم‌نظری انداخته‌اندو آنرا بحیث یك جزء آن مجموعهٔ علوم حکمی فرا گرفته اند که درین باره بازمراجعه می کنیم وبعضی عنوانها را معرفی می‌نمائیم.

عنوانهائی که برای کتب‌اخلاقی خودداده‌اند چنان‌معلوم میشوند که‌قریحهٔ بران نگماشته‌اندوغالباً دراطراف سه‌عنوان است: کتاب‌الاخلاق. تهذیب‌الاخلاق. مکارم‌الاخلاق وهیچ کدام ازینطور کتب‌بطورمجموعی گفته نمیشود که‌عبارت از فلسفه‌منظم‌اخلاق باشد. البته ازفلسفهٔ اخلاق عاری نیست ومجموعه ایست ازفلسفهٔ اخلاق ونصایح دینی و امثال وحکم، ونیزدربارهٔ دستهٔ ازفضائل بحث می کند.

چنان معلوم میشود که‌اولین کسی که دربارهٔ فلسفهٔ‌اخلاق درزبان عربی نوشته است ابن المقفع‌مترجم کلیله ودمنه‌است وبعدازان نویسندهٔ‌اصولی این‌علم همانا جمعیت اخوان الصفااست وبعدازان ابن‌مسکویه وسپس محقق طوسی وبعدازان محقق دوانی.

ولی امام حجة الاسلام محمد غزالی را نمیتوان نویسندهٔ اخلاق گفت. بلکه امامی است در اخلاق که بکسی پیروی نکرده وسبکی دارد که مخصوص خود او است و علمی که تماماً متکی بر معادی قویم دین واجتهاد عمیق خود او ست. او شخصی است که بمبادی فلسفی یونانی عقیده ندارد.

بعضی ازین نویسندگان فلاطونی میباشند، مثلاً رساله معاتبات النفس اگر واقعاً اثر اسلامی باشد میلان بیشتری طرف مکتب فلاطون دارد وبالعکس ابن مسکویه. بخوبی دیده میشود که به فلسفهٔ مشائی تمایل زیاده تری دارد. بعضی ها هم بمانند امام ماوردی بنام اخلاق مجموعهٔ روایات دینی را با مضامین ادبی یکجا نموده و برخی هم دساتیری را که برای طبقهٔ مخصوص بوده بنام مثلاً اخلاق امراء و اخلاق صوفیه وغیره نام گذاشته اند.

ولی چیزی که اکثر نویسندگان اخلاقی اسلامی بران متحد اند این است که بعضی فضائل را نسبت به بعضی دیگر برگزیده ومقدم دانسته اند: امثال عزلت، رضا، ضبط زبان، بی علاقه گی بامور اجتماعی، صبر، کتمان، که این کار محض بواسطهٔ فساد محیط اجتماعی ایشان بوده که طغاة وملوك الطوایف بنیاد اخلاق را از بیخ و بن بر کنده بودند، ورنه دین مقدس اسلام بیش از همه ادیان وبیش از انچه مبادی اولی واصلی اخلاق رنگ اجتماعی دارد اجتماعی تر است، در اسلام فضائل فوق نیز بمانند باقی فضائل از طریق اوساط خود ملحوظ است نه از طریقهٔ افراط ویا تفریط مطلق، یعنی در عزلت ورضا وضبط زبان باید طریقهٔ اعتدال واقتصاد وبالاخره طریقهٔ اوسط را محافظه کنیم، نه اینکه این کلمات را بطور مطلق درنظر ودرعمل بگیریم.

نویسندگان مدرسی اسلامی، درباره دسته بندی فضائل ونظریهٔ اوساط تقریباً بایونان هماهنگ اند وهمان منزلهٔ بین بین: بین افراط وتفریط را گرفته اند، دربارهٔ سعادت هم به ارسطو نزدیك تر اند وقریباً همه شان سعادت را بمانند ارسطو غایهٔ اخلاق شناخته وهم اکثراً این سعادت را بمثل ارسطو بحیات تاملی کشانده اند، وبرخی از ان هم بالا رفته وبسعادت شکل خیر وکمال داده اند، فارابی دو رساله دربارهٔ سعادت دارد که روح آن تشویق بعلوم وحیات تاملی است.

فارابی نسبت به شیخ الرئیس دربارهٔ اخلاق الهام بیشتری دارد وحتی که کتب اخلاقی ارسطورا دیده وبر بعضی ازان حواشی هم نموده است، اثرهای فارابی بیشتر شکل یونانی وبازارسطوئی دارد نسبت بباقی تراجمی که از سریانی واز فلاطونی نو شده است .

درمجموعهٔ که بمانند باقی تاسوعات نویسندگان بزرگ است نه رسالهٔ از فارابی نزدمن است که دو رسالهٔ آن یکی بنام (التنبیه علی سبیل السعادة) ودیگرش (تحصیل السعادة) است . سعادت دررسالهٔ اول فقط مستقیماً متوجه است بحیات تاملی ومخصوصاً علم وبالاخص منطق. دررسالهٔ دوم شکل یك مدینهٔ فاضله است که سعادت دران مدینه بیشتر، ازپهلوی معارف آن ملحوظ میشود ، تااز پهلوی عدالت ویادیگر فضائل اجتماعی .

شیخ ابن مسکویه متوفی ۴۲۱ هجری رسالهٔ قشنگی در بارهٔ علم اخلاق دارد . حقیقتاً کتابی است درعلم وفلسفهٔ اخلاق که فضائل دین مقدس اسلام را هم بحیث پیرایه‌های قشنگی دران بسته است ، بدون بعضی ازانحرافات جزئی که شاید دراثناء نقل وترجمه ازین زبان بآن زبان بعمل آمده باشد، این کتاب مینوت مختصری است از کتاب اخلاق نیکوماکوسی ارسطو که در بعضی حصه‌ها بوضاحت بیشتری حرف میزند مخصوصاً در باره عدل توزیعی و اصلاحی . نظریهٔ سعادت، او هم مانند نظریه سعادت ارسطو است که حیات متاملانه را سعادت قصوی میداند. ابن مسکویه از خود دربارهٔ سعادت نظریهٔ مخصوصی هم دارد که سعادت هرشخص رادر خور استعداد خودش میداند . وآخرین درجهٔ سعادت بنظرش تخلق باخلاق الله است . یعنی چون فعل خداوند مقصود بالذات است وماورای فعل خداوند غایهٔ دیگری نیست، شخص متخلق باخلاق الله هم در فعل خود نفس فعل را غایه میداند وبه نتیجهٔ آن نظر نمی کند ، وبطوری که فعل خداوند مربوط و معلق ووابستهٔ خارج نیست وبذات خود قائم است، فعل مرد متخلق باخلاق خداوند نیز بحسب نفس فعل است ، نه نظر بخارج فعل و نتیجه. و این خود نظر یه ایست که کانت قریباً بعد ازهشت صدسال آنرا تعقیب می کند .

بنده رسالهٔ ابن مسکویه را آنقدر ساده وبسیط وخوب ومفید یافتم که آنرا جداگانه ترجمه نموده ام که شایقین آن باصل نسخه آن رجوع کنند وازین سبب تفصیل بیشتری درین باره ضرورت نیست .

دورهٔ مدرسی‌ما حقیقتاً دورهٔ درخشانی است وباآینکه درموضوع اخلاق قدری فقیر است اما در باقی شعب علوم وفلسفه ودرآداب وفقه وفتاوا و کلام، آن قدر دائره وسیعی دارد که گمان نمی‌رود که گریبان علم قبل ازان اینقدر وسعت داشته است ولی دورهٔ مدرسی اروپا هیچگاه باین دستگاه نرسیده وباآینکه دورهٔ مدرسی‌ما دراخلاق دائرهٔ وسیعی نداشته بازهم حصهٔ ازین بضاعت اگر باروپا رسیده باشد.

دورهٔ مدرسی ما نیز دارای اختلافاتی شده است ولی این اختلافات دربارهٔ موضوعاتی است که مربوط بخود ما است واینطور نیست که یکی ارسطورا تعقیب کند ودیگری فلاطون را. اختلاف درین بوده که آیا انسان مجبوراست یامختار؟ استطاعت بافعل است یاقبل از فعل. صفات خداوند عین ذات است یا غیرذات؟ که میتوان این اختلافات‌را باآینکه جزئی‌است اختلافات عقلانی‌وفلسفی نام‌نهیم. نوع دیگر اختلافات بیشتر جنبهٔ اجتماعی دارد و مربوط است به انتخابات ومطالعهٔ شخصیات. که اختلافات نوع اول موجب تمرینات فکراست و اختلافات ثانی محرك آزادی رأی. اول الذکر نظررا ورزش می‌داد وثانی الذکر به‌عمل تحریض‌میکرد، ولی‌مبادی اخلاق همیشه مانند مبادی اصلی دین بدون نزاع بوده وهیچ اختلافی دربین واقع نشده است.

معتزلی‌ها بیشترعقلیون Rationalism وخوارج بیشتر نقلیون Traditionalism بودند و باقیها هر کدام در بین این‌دوحد عقل ونقل، مفکوراتی داشتند و بران استدلالات برهانی‌می آوردند.

مادربدو این فصل دورهٔ‌مدرسی‌خودرادورهٔ (بین-بین) معرفی نمودیم وتادرجهٔ‌حق بجانب نیزمیباشیم. درین دوره‌دراکثرمباحث‌حدوسطی ومرتبهٔ (بین-بین) ملحوظ شده‌است. دربارهٔ جبر واختیار هم حق این‌است که انسان نه‌مجبور مطلق‌است ونه‌هم مختار مطلق، مجبوری است مختار ومختاری است مجبور. دربارهٔ صفات هم نه عین ذات است و نه هم غیر آن. دربارهٔ عقل و نقل هم بین، بین است. مبادی عقل را بر طریقهٔ استقراء وتعلیل وبطور قیاس وبرهان تعقیب میکند وهم‌مبادی واوامروحی ومثالیت پیغمبر را نیز محترم می شمارد. وهم آراء عمومی را ازنظر نمی اندازد، واین ها را ادله چهار گانه می‌شمارد.

دربارهٔ اخلاق، طوریکه قبلاً اشاره نمودیم، ثنویت مطلقی درعقاید باستانی بلخ موجود بود که تادرجهٔ درفکر هراکلیتس تاثیر بارزی نموده بود؛ وازان است که درفکر های مابعدی یونان‌هم خیروشر بطور دوعنصر متضاد ملحوظ میشود. ولی اسلام دیگر اهرمنی را نمیشناسد که بتواند بایزدان پاك معارضه کند، اگر شیطان بحیث یك عنصر شری معرفی میشود، یك مخلوقی است ضعیف نه اینکه شریکی است بخداوند یکتا وبی‌همتا. پس آن خیری که بمقابل شرشیطان ایستاده میشود ذات واجب نیست که اوتعالی ازین‌چیز ها بری ومتعالی است، بلکه شیطان ازان شری قوت‌الظهر می‌یابد که در وجود انسان است. پس خیر انسان عبارت است ازعقل والهام او؛وشراوعبارت ازشهوات اواست که‌شیطان‌را تقویه می کند. پس شیطا ن شری است در مقابل خیری که جزء انسان است ویا جزئی است ازشر انسان.

وازین رو درماهیت‌اشیاء شری موجود نیست؛ وکائنات تماماً ازمبدء ومنشائی سرزده که تماماً خیر است وهیچ عنصری ازشر دران وجود ندارد. شری اگرپیدا میشود تنها دراثر ظروف وطرز تعاطی اشیاء وبالعرض است. «شاید چیزی را زشت شمارید که نسبت بشما خیر باشد وشاید نیك بدانید چیزیرا که برای شما ونسبت بشما شر است» اگرشما درین کلام‌حکیم‌غورمیکنید دودلیل‌محکم دربارهٔ نسبیت خیروشر بدست‌شمامی آید یعنی خیروشر دونسبت بشما پیدا می کند: یکی‌آن نسبتی که بخودی حسی شما دارد که ازان نقطه کراهیت ومحبت را حس‌می کنید؛ ودیگرش آن نسبتی است که به خودی حقیقی‌شمادارد، که‌آن خودی‌هرچیز رابموقعش‌دیده وهیچ شر کراهتی آنجاوجود ندارد. وحتی شیطان هم‌شر بالذات نیست زیرا که‌شرارت‌اودراثر عصیان است‌وحتی‌شیطان‌حضرت پیغمبر بدست اومسلمان شده‌است. ماهیت‌شراب، آب انگوراست که‌ظروف آنراشر‌ساخته ولی اگر سرکه می شود ویاظروفی بما نند مخمصه بوجود می آید باز شر می رود. قمار وربوا نیز عملی‌است، ولی شرایط و حالات وعدم تناسب عدلی آنرا شر ساخته وهر وقت این اسباب ظالمانه بازتناسب عدلی خودرااحصال کند وصبغهٔ‌تجارت رابگیرد، بازهمان ماهیت اصلی آن که‌خیر است اعاده می شود.

پس خیر درینجا دومفهوم پیدا می کند .یکی خیر عالی ترین که بمقابل خود شری ندارد وهمه اموری که خدائی است ازین قبیل است ؛ زیرا که گفتیم : طاغوت نمی تواند که مقابل ویا معارض ذات باری تعالی شود ، وازین رو خیر عالی ترین عبارت است ازان اموری که صبغهٔ الهیاتی دارد .مفهوم دیگر خیر عبارت است از ان خیری که درمقابل شهوات وجذبات است که البته شر نفس وشرشیطان می تواند بمقابل آن ایستاده شود واین چیزی است که نسبتاً سطح پایان تری دارد . که اینطور خیر شایستهٔ آن نیست که بتواند موضوع سلوك مثالی انسان شود .وآن خیری که می تواند موضوع اخلاق اسلامی شود همانا خیر اعلی است که صبغهٔ کمال را گرفته و در مقابل خود شری ندارد : نه شر عادی معمولی ونه هم شر سافل ترین .

ولی اخلاقیون دورهٔ مدرسی که اخلاق را درس داده اند آن را نسبتاً بشکل وصبغهٔ یونان آورده اند وخیر وشر را بحیث دوغایهٔ متضاد اعمال ودو ملکه ودو حالتی که یکی فضیلت ودیگری رذیلت شمرده می شود شناخته اند . اما نه اینکه مانند اوستا و یا میتالوجی یونان خیر وشر را در ما بعد الطبیعه برده وآنجا هردو را بحیث دوقوهٔ متضاد بشناسند . گویا دورهٔ مدرسی ما خیر وشر را در اخلاق ازپهلوی علم النفسی آن قبول می کند . که در جنبهٔ مابعد الطبیعی اخلاق خیر وشری وجود ندارد و آنجا خیر است وخیر اعلی .واین است بین بینی اخلاق دورهٔ مدرسی ما .

تن و جان را دو تا گفتن کلام است　　　تن وجان رادوتا دیدن حرام است

(٤) شیخ الرئیس ابوعلی سینا: دارای رسالهٔ کوچکی است که قریباً دوازده صفحه قطع کوچك دارد وشیخ خواسته است باین بیت غزل پر کن ، نصاب مجموعهٔ حکمت خودرا تکمیل کند وشاید شیخ روزی باین فکر افتاده وچندساعتی بکتابی از کتب اخلاق نظر افگنده واین چند صفحه را نوشته است .

اگرچه شیخ الرئیس درعلم وبلکه فلسفهٔ اخلاق ذوق عمیق داشته و همیشه از بین عبارات آن؛حقایق اخلاقی بهزیبا ترین قیافهٔ ما بعد الطبیعی چهره نمائی میکند ومخصوصاً در کتاب اشارات او که میتوان گفت:این کتاب او گوشهٔ نظر بسیار تیزی جانب اخلاق داشته است ومخصوصاً نمط هشتم آن که دربهجت وسعادت است که نمط نهم حتی

د هم آن نیز ازروح اخلاق خالی نیست .ولی بازهم این رسالهٔ اومحض ازین جهت بمیان
آمده که برج اخلاق رانیز درمنطقة البروج فلسفه خودخالی نگذارد. شیخ میگوید :
«مهم این است که باید بدانی که هرانسان بقوتی مفطور است که مصدر افعال جمیله
است وعین همین قوت است که مصدر افعال قبیحه نیز می گردد. اخلاق نیك و بد همه
اکتسابی است وممکن است اگر انسان خلقی را حاصل نکرده باشد بتواند آنرا
برای خود حاصل کند؛ وهرزمانی که انسان بخلقی تصادف کردوآنراحاصل نمود میتواند
که بارادهٔ خود ازان خلق منصرف شود ونقیض آنرا بگیرد چیزی که انسان توسط آن
برای خود خلقی حاصل می کند واگر خلقی هم نداشته باشد، توسط آن چیز آنرا کسب
می کند، ویاهم توسط آن ازخلقی که بآن تصادف نموده است منتقل می‌شود؛ همانا عادت
است .مرادمن ازعادت فقط این است که یك چیزرا بارها دریك مدت درازوبدفعات نزدیك
تکرار می کنیم، گویا خلق نیك وخلق بد هر دومولود عادت است
پس باید بگوئیم آن چیزهائي که اگر بآن عادت نمودیم دارای خلق نیك میشویم
ونیز آن چیزهائی که اگر بآن معتاد شدیم دارای خلق بد می گردیم، عبارت است از اعمال
اشخاص نیك وبد. پس حقیقت این است که اعتیادما بعادات خلق نیك ویا خلق بد، تعودما است
بافعال اصحاب اخلاق نیك ویابد ' وهمچنین است حال مادرفنون مثلاً حذاقت در تجارت
وقتی به انسان حاصل می‌شود که بافعال تاجرحاذق عادت کندوهمین طور ردائت در تجارت
بانسان وقتی رخ میدهد که به فعل تاجر ردئی معتاد گردد . طوری که ما دراصحاب
سیاسات نیك وشاهان بافضیلت دیده ایم که ایشان، اهل شهررا باین وسیله که آنها را بافعال
خیر متعود می نمایند اخیار می‌سازند؛ وهمچنین صاحبان سیاسات بد و شاهان متغلب که
برشهرها چیره شده اند ' اهالی راتوسط تعود باعمال شر؛ اشرارمی کنند .

ولی روشن است که آن افعال باید افعال متوسط باشد' زیرا که اگرمتوسط باشد
وپیش ازحصول خلق فاعلیتی داشته باشد' یقین که خلق محمود را کسب خواهد کرد ؛
واگر فعالیت آن بعد ازحصول خلق مذکور باشد دران وقت خلق مذکور رابحال آن
حفظ خواهد نمود . واگر فعل ازانچه شاید وباید است زیاده ویا کم باشد واین فعل قبل
ازحصول اخلاق جمیله موجود باشد در آنوقت موجب کسب اخلاق رذیله میشود واگر بعد
از حصول اخلاق جمیله موجودشود، موجب زوال آن اخلاق نیك می گردد . واین است عین

حالی که در امور بدنی است مثلاً اگر صحت موجود باشد باید بحفظ آن کوشید و اگر موجود نباشد باید با کتساب آن توجه کرد، وچیزی که موجب اکتساب آن است اعتدال است درطعام و تعب وباقی چیزهائی که نزد فن طب معلوم است، که اگر این چیزها متوسط باشد صحتی را که هنوز حاصل نشده است حاصل می کند و اگر صحت قبلاً موجود باشد این چیزهای متوسط آنرا حفظ می نماید.

وطوریکه چیزهای متوسط دران اموری که انسان در ان کسب صحت و یا حفظ صحت می کند و آن چیزها بواسطه ابدان اندازه میشود، آن چیزها بواسطه امکنه وازمنه هم تقدیر وتعیین می شود. زیرا چیزیکه نسبت به بدن زید بصورت معتدل گرم است ممکن است عین آن چیز نسبت به بدن عمر و زیاده تر گرم باشد. وهمچنین چیزی که در زمستان برای یك بدن باعتدال گرم باشد، شاید آن چیز نسبت به عین این بدن در تابستان هیچ رنگ اعتدال نداشته باشد. همین طور است توسط در افعال، که بحسب زمان ومکان وبحسب کسیکه فعل ازو صادر شده وبحسب کسیکه فعل برای او بعمل آمده وبحسب آنچه که از فعل بعمل می آید، تفاوت می کند، وطوریکه طبیب وقتیکه دید بدن بطرف حرارت مائل است آنرا بطرف برودت سوق میدهد وبالعکس ماهم وقتی که دیدیم که نفوس ما بطرف نقصان مایل است آنرا بطرف زیادت تشویق می کنیم وبالعکس، تاوقتیکه آنرا بوسطی که آنرا معین نموده ایم متوقف می سازیم. یعنی نفس را بجانب مخالف آن چیزی که خودرا بآن یافته ایم متعود میسازیم، وباید زمانی هم برین کار ادامه دهیم وموازنهٔ خودرا بوقت بسیار درازی جانب مخالف میلان افراطی ویا تفریطی معنوی خود استوار سازیم، تاوسط ویاچیزی که نزدیك آن است بدست آید.

اینرا هم باید دانست که وظیفهٔ نفس انسانی تنها این نیست که فقط درك معقولات کند بلکه نفس بمشارکت بدن؛ دیگر اعمال وو ظایفی نیزدارد که موجب سعادات اوست بشرطیکه بوفق عدالت باشد. معنی عدالت این است که نفس بین اخلاق متضاد ازاشتها وعدم اشتها وازغضب وعدم غضب وازتدبیر حیات وعدم تدبیر آن توسط کند. خلق هیئتی است که برای نفس ناطقه درانقیاد وعدم انقیاد آن به بدن حاصل می شود زیرا علاقهٔ که بین

نفس و بدن است طبیعی است که بین هر دو فعل و انفعالی بوجود می آورد . بدن با قوای خود خواهش منفعالی است و نفس با قوای خود آرزو منفعالی است که مخالف افعال بدن است . گاهی می‌شود که نفس بدن رامی راند و هم گاهی می‌شود که خود را بآن تسلیم می کند . وقتیکه بدن بر نفس غالب شود برای بدن هیئت اذعانی حاصل میشود که بعد از آن بر نفس آسان نیست که مثل سابق بسهولت بتواند آنرا از اعمال آن بازدارد ؛ ولی وقتیکه نفس غالب می گردد و این غلبه دوام می کند برای نفس هیئت استعلائیه پیدا می‌شود که ادارهٔ بدن وحتی مفارقت آن که قبل ازین برایش دشوار بود ، کنون آسان می گردد .

هیئت اذعانی بدن همیشه می کوشد که افعال از طرف افراط و یا تفریط بعمل آید ، ولی هیئت استعلاء می کوشد که افعال برحسب عدالت سرزند . پس سعادت نفس در کمال ذات خودش ، این است که از راه خود ؛ و از طریق خود ؛ بکمال خود برسد و عالم عقلی گردد ولی سعادت آن ازحیث علاقهٔ آن به بدن در این است که دارای هیئت استعلائیه شود . و ازین رو لازم است که استکمال خود را باین طور حاصل کنیم که نسبت امور را بموجودات مفارقه تصور نمائیم و خود را برای استکمال اکمل ؛ مهیا سازیم که در وقت مفارقت نصیب ما شود ، و هم چارهٔ کنیم که به نفس ما کدام هیئت بدنی تعلق نگیرد ؛ و آن باین صورت می شود که بر توسط کاربند باشیم و شهوت را بسیرت عفت و غضب را بسیرت شجاعت درآوریم . و کسیکه باین صورت از دنیا مفارقت می کند یقین است که به لذت ابدی می‌پیوندد و در او هیئت جمالی منطبع می شود ، که او همیشه در ان هیئت حق اول را مشاهده خواهد کرد ، زیرا نفس مستعد هر کمال ذاتی است ، و ازحیث اینکه نفس ناطقه است دارای لذت حقیقی است . ولو که بدن ازان آگاه نشود ! و بعبارت دیگر سعادت انسانی ممکن نیست که کامل شود الا باصلاح جزء عملی نفس یعنی که برای نفس ملکه توسط بین دو خلق متضاد حاصل شود . »

درین جا شیخ نزدیکی بسیار زیادی را بین طب و بین اخلاق ملاحظه می کند ، و برخلاف ارسطو که به قول تیوکنیز تمسک می کند شیخ متاع اخلاق را نسبتاً سهل الحصول میداند .

شیخ دربارهٔ معیار اخلاق میلانی جانب مثال دارد ' اما نه‌مثال بمعنی کلمه وبمعنی مثل فلاطون ' بلکه مثالی که در بین خود ما و جامعهٔ ما ست ' مثلاً تاجر حاذق و سیاسی نیك ' گویا از یك مرد مدنی همین قدر می خواهد که او یك شهری خوب باشد. وضمناً هم‌اشاره میکند که سیاست نیك درایجاد اخلاق نیك جامعه اثر بارزی دارد. وأین نمایندهٔ نیکی‌است ازحس شریف مسئولیت آن مرددانشمند در دورهٔ وزارت او.

اشارهٔ خوب دیگر این فیلسوف درین رسالهٔ مختصراو این است که باید انسان مدتی دراوساط عمل کند تافضیلت را دریابد واین اشارهٔ خوبی است وشیخ می خواهد بفهماند که عمل بر اوساط باید مستدام باشد تا ملکهٔ وسط جزء عادت طبیعی انسان شود وهمچنین برای احصال وسط بطور طبیبانه وبرشیوهٔ ارسطومیداند که بایدانسان به مخالف میل طبیعی زیاده ازحد وسط انحنا کندتا بوسط برسد. مانندچوبی را که میخواهندراست کنند آنرا بطرف مخالف کجی بسیار کج می کنند.

دربارهٔ جزء عقلی وغیرعقلی نفس؛ شیخ بطریقهٔ بس شیوائی بیان می کند. و نفس رابه تنهائی متوجه «حق» وبا مشارکت بدن؛منشاء «خیر» میداند یعنی در صورت اول آنرا نظری ودرصورت ثانی عملی می شمارد. مهارت فیلسوفانه که شیخ درین مورد بکار برده این است که بین سعادت و کمال ارتباط خوبی پیدا میکند که خیلی دقیقانه وفیلسوفانه است. شیخ سعادت و کمال هر دو را حظ نفسی میداند ولی سعادت آنطور حظی‌است که نفس آنرا بمشارکت بدن‌وبهمراهی ودستیاری آن‌حاصل میکند اما کمال حظی است که مخصوص نفس است . گویا گرنفس هیئت استعلائیه پیدا میکند میتواند که بدن راًبطور خوب وبطریقهٔ صواب بکار اندازد وسعادت را که هماهنگی روح وبدن‌است حاصل کند واین وقتی است که نفس مستعد کمال میشود ومیتواند که به جواهر مفارقه ارتباطی پیدا کند وبه سرور وحبور از بدن مفارقت کند. پس سعادت نزدشیخ عبارت ازهماهنگی روح است به‌بدن؛و کمال عبارت ازهماهنگی ووصول روح است بدنیای مجرد وعالم مفارقات که درآنجا هیئت جمالی درروح منطبع میگردد.

هیئت اذعانی و استعلائی تعبیر خوبی است که شاید از طرف خود شیخ باشد شیخ اینجا روح انسان را حلقهٔ وصلی قرار میدهد بین دنیای مادی و عالم مجرد ، که عقدهٔ رأس آن هیئت استعلائیه است و عقدهٔ ذنب آن ؛ ذنب هیئت اذعانی . و خیلی خوب می کند که سعادت را به کمال ؛ ارتقاء می دهد و بطبع صوفیانهٔ خود روی جمال سرمدی و پای لذت ابدی را در میان می آورد و این نامهٔ کوچك أخلاقی خود را ببال کبوتر نامه بر محبت به شاخسار سدره میرساند . و این جائی است که ارسطو را در آن راه نیست .

بعد از ترجمهٔ این عبارت بنده به نسخهٔ دیگری برخوردم که آن هم جزء تسع رسائل شیخ بود . این نسخه خیلی کوتاه تر است و تمام رساله عبارت است از چهار صفحه و آن هم بقطع رساله اول . این دو رساله در صفحهٔ اول تماماً باهم مطابق است و حتی اندك تفاوتی در بین نیست ولی بعد از آن هر دو نسخه از هم جدا می شوند و هیچ مطابقتی بین آنها نیست و چنان بنظر می رسد که نسخهٔ حقیقی همین نسخه چهار صفحه گی باشد . زیرا عبارات و روح افکار فیلسوف در این نسخه دیده می شود . درین نسخه تنها از هفت فضیلت سخن گفته که عبارت است از : عفت ، قناعت ، سخاوت ، شجاعت ، صبر ، حلم ، رحب باع (فراخی سینه و بازی آغوش) که درین نسخه فیلسوف درین فضیلت ها پیچیده و آنها را دامنه داده تا رساله ختم شده است .

در رسالهٔ اول بعد از هفت فضائل مذکور ، فضائل ذیل را هم یاد کرده و مختصری دربارهٔ آنها گفته است : کتمان سر ، علم ، بیان ، فطنت و جودت حدس ، اصابت رأی حزم ، صدق ، وفاء ، رحمت ، حیاء ، عظم همت ، حسن عهد ، محافظه ، تواضع . ولی در هر دو رساله برای تذکر این فضائل کدام نظم و ترتیبی را در نظر نگرفته و هرچه بذهن آن رسیده بدون رعایت حفظ مراتب ذکر نموده است . که نه بر اساس چهار فضائل امامی فلاطونی است و نه بر حسب قوای سه گانه نفس و نه هم بر حسب دسته بندی ارسطو . ولی شیخ حدت فکر و قوت قلم را بجائی برده که هرچیز آن قابل تذکر و جالب انظار است شیخ کاکه ترین حکماء و مقتدر ترین نویسندگان شرق است . او همه چیز را از ماورای ابرهای طبیعت نشان میدهد و افکار او ریشهٔ عمیقی در مابعد الطبیعه دارد . او دربارهٔ فضیلت فراخی سینه میگوید : « این است که مرد نیروی دلیری را نزد هنگامه های سترگ که خواه

خواهش وخواه خشم وخواه آز وخواه آرزو وخواه ترس اینکه آن هنگامه به گوهر پاك او ناساز گار نباشد، ازدست نمی‌دهد تااینکه بران چیره نشود و آنرا ازبین نبرد. اوهیچگاه دران نامهٔ که بین نفس او و تخیلات او دادوستدمی‌شود نمی‌نگرد زیرا نقطهٔ نگاه او زیبائی جهان فرشتگان ونیروی عظمت عالم برین است که این هردوجهان دومرز گیتی هوشمندی اوست واگر گاهی درین نامه هاهوس می گمارد برای این است که می‌خواهد آنرامقدمه رأی اعتقادی ونظری خود بسازد تااینکه بتواند هیئت را زینت دهد و آنرا یك هیئت راسخی درجوهر نفس خود بسازد واین کاری است که مرهون است بیاد و ذکر خدای قدوس که سنت عقل هیچگاه نفس رارخصت آن نمیدهد که ازین ذکرغافل باشد وبلکه نمی گذارد که نفس اوبر چیزی که شایسته نباشد ودران فائده تصورنشود اقدام کندوباین کار مداوت می کندتا که تخیل امرواجب وصواب عین هیئت نفسانی اوشودواز گفتار واندیشهٔ دروغ آنطور بر کران میگردد تابرای نفس اوهیئت راستینی پیداشود که افکار واحلام اورا تصدیق دهد، وحب خیر بمردم راشعارخود ساخته دوستی نیکان وشوق براه آوردن بدان راکار اصلی و گوهری خود بداند و چاره اندیشد که مرگ نزد اوخطر بزرگی نباشد واین کاری است که توسط کثرت تشویق نفس جانب معاد واخطار نفس از فساد سریره بعمل می آید.

کسیکه باخداپیمان بندد که باین سیرت سلوك کند وباین دیانت متدین گردد، خداوند ازان اوخواهد بود وبآرزوهائی که ازخدای دارد او را بمن بی پایان خود ووسعت کرم خود. یاری خواهد نمود والسلام.

این است نظریات مختصری ومتمرکزی که شیخ الرئیس برای اکمال نصاب علوم حکمیهٔ خود وبرای اینکه جنگ فلسفهٔ او تمام شود نوشته است. ولی شیخ برغم کوچکی این رسالهٔ اخلاق خود درا ثرهای زیاد خود اشاره بمضامین وجملاتی می کند که آن‌ها نیز ازعلم بلکه ازفلسفهٔ اخلاق است که اگر آن کلمات جمع شود هر کدام بذات خود قیمت اخلاقی بزرگی دارد ومخصوصاً که یك حصهٔ مهم کتاب اشارات اومسائل عالی اخلاقی است.

وماهم چون باین مرد یگانهٔ بلخی خود که ارسطوی شرق است عقیدهٔ مفرطی داریم خواستیم که حصهٔ بیشتر رسالهٔ اخلاق او را زیب وزینت این صفحات نمائیم .

(٥) شیخ محی الدین ابن عربی: دارای کتابی است کوچك که بیش از شصت وسه صفحه قطع کوچك ندارد . کتاب خیلی روان وعبارات آن خیلی جذاب ودلکش است . اجناس فضائل را با اضداد آن برروح وسبك یونانی شرح میدهد . ولی می خواهد اخلاق را برقالب فن طرح نماید . وازین است که ابن عربی به ضوابط علمی ومباحث فلسفی تماسی نمی کند . روح کتاب بیشتر متکی است برموقف انسان دربین مجتمع وازین روبه تکامل نفس کمتر توجهی دارد والهام بیشتر او درین است که انسان باید بداشتن اخلاق بین مردم وجاهتی پیدا کند .

و چیزی که بسیار مایهٔ شگفت است این است که این مردی که بوحدت الوجودی شهرت مفرط دارد وحقیقتاً آنطور یك وحدت الوجودی متعصبی است که این مشرب را بحیث مذهب اتخاذ کرده وحتی می خواسته که معاملات وشریعتی هم باین مشرب ویا مذهب تاسیس ویا تشکیل کند. ولی در اخلاق باین مشرب خود هیچ تماسی نکرده است من خیلی تلاش کردم که رسالهٔ اخلاق او را پیدا کنم تا شاید یك سپینوزای دیگری هم در اخلاق بدست آید . ولی این کتاب هیچ اثری از وحدت الوجود نداشت وچنان می نمود که یکی از متفلسفین می خواهد نصاب علوم حکمت خود را پوره کند ویا کدام شاگرد علم اخلاق خواسته که بعد از فراغ مدرسهٔ خود ' تیزی نوشته کند .

رسمی است که علماء وفیلسوف ها ' اساس اخلاق خود را برشالودهٔ افکار وعقیدهٔ فلسفی خود طرح می کنند طوری که سپنسر اخلاق را بر اساس نشو وارتقاء وسپینوزا براساس وحدت الوجود؛ طرح نموده است.ولی این بزرگترین علماء صوفیهٔ وحدت الوجودی حتی هیچ ایمائی هم باین مشرب خود نمی کند . شاید این کتاب از شیخ نباشد مخصوصاً که در بعضی مسائل برخلاف وحدت الوجودی هم رأی داده است مثلا در بارهٔ انانیت ولذت هیچ الهامی نکرده و ازهمه عجیب تراینکه انسان را شریر بالطبع شناخته است که هیچ ممکن نیست مرد وحدت الوجودی این کلمه را بزبان آرد .

شیخ بفرماندهان علاقه می گیرد ودرهرجنس فضیلت ورذیلت بایشان اختصاصی

قائل می‌شود ، ولی این کار او خیلی عفیفانه است ومحض در اثر حس اجتماعی آن را پرورده است .

وبااینکه شیخ هسپانیولی است وآنجا آثار یونانی‌مصفی‌تر است نسبت به‌تراجم بغدادی که ازسریانی بعمل آمده است باز هم شیخ یك منهج معلومی را نگرفته وفقط چیزی‌را که آرزومند بوده این است که اجناس فضائل را بعبارت قشنگ شرح دهد واضداد آن‌هارا بیان کند وعلاج‌را معرفی نماید که خوش بختانه علاج هم بر اساس رهبانیت نیست .در بارهٔ اینکه مردم می‌خواهند عیوب خود را بپوشند شرح بسیارخوبی داده وحکام را دربن‌باره خوب‌تنبیه نموده وملتفت ساخته است

(٦) جلال‌الدین محقق‌دوانی: نیز بنام « اخلاق جلالی » کتاب قشنگی نوشته وخیلی ها در ان دقت نموده وکتابی است که پهلوهای علمی وادبی درخشانی دارد که عمق محقق رادر فلسفه‌وآداب نشان می‌دهد.درفضائل نفس بیشتر فلاطونی است. در اوساط پهلوی هندسی آنرا از پهلوی تجربی آن بیشتر مراعات میکنند وهم دراوساط بیشتر می‌پیچد. مقدمهٔ کتاب‌راهم‌خیلی‌خوب‌نه‌تنها براساس‌علمی بلکه‌بریك‌روح آزادنوشته است ودرجستجوی یك تاریخ طبیعی ویك نظام نشوء وار تقائی است که از وسعت فکر محقق دوانی وعمق علم طبیعی وحیاتی اونمایندگی می کند.

چیزی که مخصوص این‌اثر است این است که برجهات سه گانه افراط وتفریط ووسط جهت چهارمی هم معرفی نموده وآنرا بنام‌سوء مزاج یاد نموده است. امثال گل خوردن وانحرافات جفتی ؛ وبهر کیفی که باشدعلامهٔ این است که‌علماء شرقی ماپیش ازدانشمندان اروپائی باین انحراف‌ها وعقده هاراهی پیدا کرده بودند . این اثرمجموعه ایست ازفکر فلاطون‌وآرسطو ومخصوصاًعقایدریاضی فیثاغوری . ومانندباقی‌اثرهای‌ما تماماً ارسطوئی‌نیست کتاب در قشنگی وموزونیت وانسجام خود مانند یك قصیدهٔ غرائی است ولی متاسفانه قصیدهٔ مدحیهٔ که شایان علم اخلاق نیست . ولی گمان غالب این است که محقق دوانی می‌خواسته که قدمی درراه خدمت به‌علم اخلاق بر دارد وچون روح زمانه را میدانسته برایش مشکل معلوم می‌شده که بدون این شیوه بتواند یك اثر اخلاقی را نشر کند.

حقیقت این است که پیش از نشر اسلام ، زمینهٔ اجتماعیات شرق بدرجهٔ فاسد شده بود ، که واقعاً مشکل بود علم یونان بتواند طور شاید وباید دران راهی پیدا کند. میگویند وقتیکه امپراطور جوستینیان دروازهٔ مکاتب یونان را بست ، هفت نفر فلاسفه قصد دربار نوشیروان نمودند وحتی میگویند که این مردم درخورستان بنام «جند یشاپور» مدرسهٔ را برای تدریس علوم یونانی وبا فلاطونیهٔ نوبنا کرده بودند. ولی چیزی از اخلاق یونان که بزرگترین جزء فلسفهٔ ایشان است از آن وقت روایت نشده است .
وهمین محیط فاسد نگذاشت که دیموکراسی اسلام هم بتواند چهرهٔ قشنگ خودرا نشان دهد. وهمین که می خواست علم یونان بانظام دیموکراسی اسلام سر و گردنی درین دیار نشان دهد ، که باز همان عادات قدیم سرخود رابلند نموده همه چیز را از بین برد . راستی این است که شرق وسطی دوخاصهٔ غریبی دارد یکی اینکه قوت ونفوذ حکام درین دیار فوق همه چیز بوده است و دیگر اینکه حکام هم ساعتی را بیجا صرف نکرده اند وهمه چیز شان وقف کسب و محافظهٔ قوهٔ شان بوده است .

این حکام پیش از اسلام و بعد از اسلام نگذاشتند که مردم چیزی تحصیل کنند که بدرد شان بخورد حتی بعد ازدین مقدس اسلام نیز وقتیکه برخلاف آنچه دین میگفت مطلقیتی بروی کار آوردند و برخلاف سنت پیغمبر (ص) وخلفای او مشورت را از میان بردند ، باز بهمه چیز نفوذ نمودند . کوشیدند که برهمه شعبه های علوم دینی و فلسفی مراقبت کنند ورفته رفته دروازهٔ فکر و انتقاد وبعد از ان دروازهٔ زبان وبالنتیجه دروازهٔ تبصره و تعقل وتصور را بستند ؛ و کار بدرجهٔ رسید که انسان می بیند علماء ما بدرجهٔ از استعداد نقد و تبصره عاری شده اند که حتی نمیتوانند دروازهٔ آنرا در مسائل علمی و فلسفی بکوبند ، تاچه رسد بباقی مسائل.
وقتی که انسان آثار فارابی رامی خواند می بیند که او از یک حکیم یونانی کمتر نیست ولی این حکیم عالیمقام چون بدبختانه درین طوریک دنیائی بوجود آمده وهم دران دنیا برشد رسیده است ، که از اول تا آخر نمی تواند یك کلمهٔ برآنچه از یونان گرفته است اظهار نظر کند . وهمین طور است بوعلی که بارها از تیوفراستس شاگرد وخلیفه ارسطو وهمچنین بارها از ابیقور وغیره مثلا فکر وفهم و قریحهٔ بیشتری دارد

وخدا وند همه چیز رابرواوزانی داشته‌است. بازهم محیط‌محدوداو نقد وقضاوت راطوری از نزدش گرفته است که باید از جادهٔ تقلید یونان نتواند قدمی بیرون گذارد، الادرآن‌جائی که معارضه‌ است بین فلسفه و کلام.
تفتازانی این تقلید راچه خوب تصویر می کند: «گردنهای ایشان از ریسمان تقلید بیرون شده نمیتواند، تابگذارد که نگاه ایشان بر ریاض النعیم بیفتد».
(۷) محقق طوسی: بنام اخلاق ناصری اثرمشهوری دارد. خودش بروح فیلسوفانهٔ منصف خود

معترف است که‌این اثراو ترجمهٔ تهذیب الاخلاق شیخ ابوعلی ابن‌مسکویه است، که محقق طوسی خیلی‌ها درمدح‌شیخ مذکور می پردازد. محقق طوسی کتاب خود را برسه حصه تقسیم میکند: تهذیب الاخلاق که آنرا ترجمه وماحصل کتاب ابن‌مسکویه می شناسد؛ وچون این‌قدر رادرعلم اخلاق کافی‌نمی‌داند، حکمت مدن وتدبیر منزل رانیز بران می‌افزاید؛ واین دوحصه رانیزمال‌خود نمی‌شمارد، بلکه آنرا باقوال‌علماء اخلاقی وروایت ازایشان نسبت میدهد.
محقق طوسی میخواهد بگوید که اودر علم اخلاق ناقل محض ست و این کتاب را حسب توصیهٔ بعضی هابمیان آورده وخودش مسئولیت این مباحث وجرح وتعدیل آنها را به عهده نمیگیرد، وطوریکه درعلوم طبیعی وریاضی والهی مداخله میکند، خودرا بااین‌علم ذیدخل نمیشناسد. واین هم‌نوع انصافی است ازیك‌مرد فیلسوف.
محقق طوسی درتقسیمات علوم خیلی‌ماهرانه وعالمانه رفتار میکند و باآنکه در ین علم دعوی ندارد باز هم اثر اومتین‌و گرانبهااست. درسیاست وآن هم سیاست آن عصرمهارت بیشتری‌دارد ومعلوم میشود که‌بدربارها‌المامی داشته‌است، اگرچه‌دردیباچه نوع‌اضطراری را نیز نشان میدهد.
درآخر کتاب ذکری ازوصایای فلاطون میکند وشایدآنرا از کدام ترجمهٔ اختصار کرده باشد.

بهرحال کتاب اواثری است درفلسفهٔ اخلاق که روح فیلسوفانهٔ مولف درآن بکمال مهارت ومتانت نمایش میکند. کتاب اوبابضاعت بیشتری ازفلسفه و حلیهٔ کمتری ازادب

سرمایهٔ خوبی است برای علم و فلسفهٔ اخلاق. وچون ترجمه ایست از تهذیب اخلاق شیخ ابن مسکویه لاجرم بیشتر روح ارسطوئی دارد.

(۸) ملاحسین کاشفی: مشهور به واعظ، بنام اخلاق محسنی، کتابی دارد که میتوان آنرا درجملهٔ فن اخلاق دانست نه علم ویا فلسفهٔ اخلاق. درین فن مهمترین اثر همان است که امام ماوردی بنام «ادب الدنیا والدین» نوشته است ویك شاهکار ادبی رابمیان آورده است.

کتاب اخلاق محسنی را بهتر است رسالهٔ موعظه نام نهیم و کتابی است که برای طبقات عامه خیلی مفیداست، درین رساله بشرح دستهٔ از فضائل می پردازد وبه اشعاری که طبقات عامه راجذب میکند قوت الظهر میدهد.

ازین قبیل اثرها بسیارند که میتوان آنها رادرحدود فن اخلاق قبول کرد، نه درعلم فلسفهٔ اخلاق.

درین روزها اثرتازهٔ که درایران نشرشده است دیدم و خیلی هامراجذب نمود. این اثر بنام «اخلاق روحی» بشکل زیبائی طبع شده وبا اینکه صبغهٔ فن را دارد بازهم از علم وفضل عمیق مولف خوداشعار میکند.

مولف آن مرد عالم وفقیه وادیب ومورخی است و دائرهٔ مطالعات وسیعی دارد ومیتوان گفت که این کتاب دردائرهٔ فن از تمام اقران خود گوی سبقت را برده است.

مجموعه ایست ازاخلاق وآداب ومواعظ وحکم وحقایق تاریخی وتذکره ایست از وطن دوستی وملت خواهی.

این کتاب ولوکه بتازگی ها بمیان آمده ولی برانداز و اسلوب نویسندگان دورهٔ مدرسی ما است. اگرچه احیاناً به بعضی مسائل جدید امثال وجدان نیز تماسی نموده است.

••••◆◆◆••••

سوم: ابعاد اخلاق:

دنیای علم اخلاق دارای سه بعداست که هرسه بعد باید ملحوظ باشد. اگر این جهان آزعلم النفس مسیر طویلی نداشته باشد، ونیز ازعلم الاجتماع عرضی رامالك نگردد، وهمچنین ازعلم مابعد الطبیعه دارای عمقی نشود؛ جهان مکملی نخواهد بود. اگر کانت بعلم النفس توجهی نمیکند علم الاخلاق او نمیتواند پایگاه محکمی در حیات داشته باشد؛ وپاریشهٔ زندهٔ را درخودی بدواند؛ وطوریکه گفته اندصورت بی هیولائی میشود. واگر طوریکه ارسطو انسان راحیوان اجتماعی می گوید، ولو که ارسطو بعد علم النفسی را تماماً انکار نمیکند، بازاین جهان تادرجهٔ ازبعد طول خود محروم می ماند.

خودی ها بااینکه نزد بعضی ها بسیار است ولی طوریکه بدیدهٔ حقیقت دیده میشود سه است: خودی نفسی؛ وخودی اجتماعی؛ وخودی عالی (مابعد الطبیعی). واین سه خودی است که میتواند اقانیم خودی مکمل شود.

بعد علم النفسی علم اخلاق، ازماهیت احساس، آرزو واراده؛ وازماهیت وجدان وشعور، بحث می کند؛ ونیزازعناصری که درمحا کمهٔ اخلاقی بکارمی افتد، وازمعیارهائی که اعمال بآن ها سنجیده میشود؛وهم استنادهائی که برسلوك فرمان میدهد، تذکری می نماید. وهمچنین دربارهٔ غرایز وخصال وعقده ها وحتی امراض اخلاقی، بامختصری ازطرز معالجهٔ آن ها گفتگو می کند.

بعد علم الاجتماعی نیز از غیر خواهی، جمعیت، حقوق وواجبات، موسسات، عدل واحسان، رسوم وتقالید وامثال آن ها بحث می نماید.

بعدما بعدالطبیعهٔ اخلاق. از ابدیت وسر مدیت ولایتناهی ودین وخود شناسی تذکری می دهد.

ولی بطوری که خودی‌را نمیتوان بمانند آب ، طوری تجزیه کرد که هر جزء آن بمانند اکسیجن وهائید روجن ونایتروجن، درانبوبه های جدا گانه جای گزین شود، ازین رو ممکن نیست که ابعاد خودی بطور مجرد، مطرح بحث قرار یابد. وازین است که درهرخودی وهر بعداخلاقی ، شائبه وصبغهٔ خودی وبعد دیگر نیز ملحوظ میگردد.

امتیازی که انسان دارد، درین است که دنیای سلوك اوسه بعد دارد. ارسطو اگر انسان راحیوان اجتماعی بگوید آیا چطور میتوانند که بین مورچه وزنبور عسل وانسان فرق کنند. اگر بگویند که مورچه وزنبور خودی ندارد؛ ولی این سوال بمیان می‌آید، که چرا زنبور ویا مورچه خودی ندارد؟ اگر خودی عبارت از حیات است البته مورچه زنده است؛ واگرعبارت ازسلیقهٔ اجتماعی استهم بمظهر بهتری در مورچه موجود است؛ واگر خودی عبارت از نفس و نفس هم عبارت از نفس حیوانی است بازهم مورچه نفس حیوانی دارد؛ واگر نفس عبارت ازنفس ناطقه است؛ پس نفس ناطقهRational Self چیست؟ نفس ناطقه را ارسطو چنین تعریف می کند: «جوهری است که بذات خوداز ماده مجرد است ، ولی درفعل خود باماده مباشر است» که این تعریف ذاتاً خودی‌را بداخل سرحد مابعد الطبیعه میکشاند. زیراهمه مجردات، موجودات دنیای مابعدالطبیعی است.

اگرچه ظلم است اگر کسی بگوید که ارسطو به مابعد طبیعی اخلاق قایل نیست، زیرا بعد ازفلاطون باز کسی که دریونان ما بعدالطبیعه رادراخلاق شناخته است ارسطو است. درحیات تاملی ودر بسیار جایها، ارسطو خودی مابعد الطبیعی اخلاق را به پیمانهٔ وسیعی قایل شده است.

بُعد اوّل اخلاق: (علم النفسی)

این بعدعلم النفسی درعلم اخلاق اهمیت وفوت بیشتری دارد ' زیرا سلوك اصلاً عملیهٔ ذهنی است که دررو شنی مابعد الطبیعه ' جانب مجتمع سیر می کند . اگر چه بعضی کتب اخلاقی و بلکه اکثر آنها کوشیده اند که از مسائل علم النفسی بهمان قدر اکتفا کنند که حد اقل ضرورت باشد ' ولی به گمان من بایدازان حد تجاوز نمود وباید آنقدر مواد علم النفسی بدسترس ما شد که تایك اندازه بتوانیم سلوك راتحلیل روحی نمائیم ' ولو که به‌پیمانهٔ کوچکی باشد .

اگر ماظواهرسلوك رادرنظر بگیریم ' باید بسیاری‌مردم‌رابنام اشرارومرتکبین رذیلت وعاملین قباحت وجنحه‌وجنایت و گناه بشناسیم ' درحالی که بسا اشخاص اعمالی را ازین قبیل هامرتکب میشوند ' ولی تماماً رذیل‌وجانی و گناه گار محسوب‌نمیگردند؛ وازطرف دیگر اگر من مثلاً بواسطهٔ ورشکسته گی‌اعصاب ومرض‌نفسی ' مرتکب عملی میشوم ' باید بدانم که مریضم ' زیرا مردم‌ازویرانی‌صحت‌خود بیشترمیترسند ' تا زویرانی اخلاق خود؛ وازین رو میکوشند که خودرا معالجه نمایند . وهمچنین باز اگر در اثر اختلال نفسی مرتکب امری میشوم که موجب رنجش دنیای اخلاق میشود ' باز هم بهتر است که دیگران مرامریض ومعذور شمارند ' وبجای اینکه برمن غضب می کنندترحم نمایند ' زیرا گناه عمدی وارادی واختیاری‌وحتی صحی انسان است که موجب برهمی رشتهٔ وحدت‌اجتماعی میشود ' نه حرکات‌مجنونانهٔ‌مجانین ؛ زیرا که ضوابط علم‌الاخلاق طوری که بعضی اعمال را رذیلت و گناه معرفی می کند ' باید بعضی عواملی را نیز معرفی کند که انسان را بدون قصد جانب اعمالی سوق میدهد که مانند گناه است .

وازین است : علاوه برمسائلی که فوق‌العاده ضروری است ' امثال‌خواهش واراده ووجدان وشعور ' که بصورت مقدمه با آن ها تماسی می کنیم ' دراطراف ارث ومحیط وغرایزوعقده ها نیز مختصری عرض میداریم .

کانت دربارهٔ اخلاق از علم النفس بطوری انکار می کند که از تجربه انکار کرده است . اگر طوری که کانت میگوید : علم النفس نتواند که برای اخلاق سرچشمهٔ صافی شود ، آیا منطق ویامابعد الطبیعه که این هردو راتکیه گاه خود قرار داده است ، میتوانند بدون اینکه به‌علم النفس استناد کنند ، باخلاق روشنی بیندازند وآیا علم اخلاق بدون علم النفس میتواند خودرا از صبغهٔ لاادریت نجات دهد .

واگر اخلاق را بمنطق اتکاء میدهند سهوی است که می کنند . زیرا منطق نیز بمانند تجربه باختلاف اشخاص مختلف شدنی است . پس باید علم اخلاق الهام خود راتنها ازوجدان بگیرد . زیراصدای وجدان آنقدر رساست که‌صدای خود رابهر گوشی میرساند ، وهیچکس نمیتواندازحقانیت آن انکار کند . وتنها این صداست که میتواند ضمان دار فضیلت انسان شود .

کانت علم النفس را تجربی تصورمی کند ومی ترسد که‌مبادا این‌علم تجربی دامان سلطهٔ قانون اخلاق راملوث کند . انسان باید به‌وجدان‌خود بنگرد ، زیرا وجدان تنها اقلیمی است که‌مهبط الهام خداوند وسرزمین قانون اخلاق است .

آیا ممکن است که ماهمهٔ تلقینات وجدان‌رابه بهانهٔ این که وجدان ملکهٔ نفسی وانسانی است نشنویم ؛ وهمه توجه را بطرف عقل معطوف کرده ومعتقد شویم که عقل مجرد ، چون می‌تواند ماورای طبیعت راببیند ؛ یگانه چیزی است که‌موجب ارشاد ما شده می‌تواند . حق این است که‌باید علم النفس ازهمه چیز مقدم باشد زیرا که میتواند موضوع تجربه ومشاهده قرار گیرد ؛ وموضوعات وجدان اگر به وجه احسن تفسیر شود ، میتواند انسانرابرحظوظ اخلاقی اورهبری کند . اگر قیاس منطق تختهٔ مشق افکار است ، وجدان لوحهٔ انطباع الهام است ، ومطالعهٔ وجدان بدون علم النفس ممکن نیست .



I موقف اوّل

میول ومحرکات :

نفسیات انسان درحین عملیۀ انکشاف ، ازچیزهای بسیط شروع کرده ورفته رفته کسب انکشاف وارتقا نموده است . مثلاً میلی که شاید درنباتات عبارت از یك جذب غیر شعوری است جانب غذا ویا هوا ونور ، درحیوان عین آن میل بصورت منکشف تری تبارز میکند ؛ و بشکل خواهش ارتقا می‌جوید . همین میل است که روزی اراده میشود وسجیه را بمیان آورد . وباز همین چیز است که روزی به وجدان وقضاوت اخلاقی روبرو میگردد و می خواهد برحسب استنادی عمل نماید .

وازین است که این بعد علم النفسی علم اخلاق را بسه موقف حسب ترتیب آن تقسیم نمودیم : که موقف اول آن غالباً رنگ تیره تری از علم النفس دارد ، وموقف دوم آن بدرجۀ دوم وموقف سوم آن صبغۀ علم النفسی آن بدرجه ایست که از صبغۀ علم الاجتماعی قوت بیشتری ندارد .

پس موقف اول عبارت است از (میول ومحرکات) وموقف دوم عبارت است از (سجیه وسلوك) وموقف سوم عبارت است از (قضاوت وسند اخلاقی) .

اگرچه این تقسیمات نمیتواند که شکل ریاضی وحدود دقیقی را بخود بگیرد ، ویا مانند تقسیم ثنائی عقلی باشد . اما چیزی که هست این است که مانند قوس قزح ، سرحدات الوان آن بهم نزدیك شده میرود .

«۱» **- آرزو واراده** : ما دارای یك سلسله میولی می باشیم که در طی تطور ، یکی بعد دیگری انکشاف کرده میرود . مثلاً از احتیاج گرفته تا اینکه به تصمیم وعزم با لجزم میرسد . که ما این سلسله را تعقیب کردنی می باشیم ، تا مفهوم اراده که موضوع بحث ما است بخوبی منکشف گردد . آرزو چیزی است که از شهوت ویا اشتهای حیوانی بلند تر است وهم بین آنها فرق های دیگری نیز موجود است که باید ملحوظ باشد . موضوع آرزوی انسان آن چیزی شده میتواند که

در نظر او بحیث خوب «خیر» جلوه کند، ولی این تعریف چندان واضح نیست زیرا که خوب را نیز اینطور تعریف نموده‌اند که موضوع آرزو است. و این خود مستلزم دور است که آرزو بخوب متوقف باشد و خوب بآرزو. پس بهتر این است که اینطور بگوئیم که آرزوی حقیقی آن چیزی است که دنبال یك غایهٔ میرود؛ والبته غایه، آن چیزی است که طبعاً وشعوراً نزد انسان خوب است. که باین ترتیب ظاهراً ومستقیماً از دور نجات یافتیم. ما باید که درین مورد بین آرزو و باقی افعال فرقی بگذاریم و باید از ان میولی که در میزان حیات سبك تر ومعناً پست تر است شروع کنیم وبعد بطرف بلندترین وعالی ترین آنها، که آرزو ها واراده های عالی انسانی باشد برسیم.

«۲» ـ **احتیاج وخواهش:** احتیاج یك حس ساکتی است ولی خواهش حس فعالی است وشاید اگر بنظر غور دیده شود معلوم میگردد که احتیاج تادرجهٔ خوبی سبب خواهش است و تا احتیاجی موجود نشود خواهشی بروی کار نمی‌آید. ولی بسیار می‌شود که احتیاجی موجود باشد وخواهشی بروی کار نیاید. زیرا ما می‌بینیم که احتیاج در حیوان ونبات هیچ فرقی ندارد. چه، احتیاج درحیوان ونبات یك تمایل کوری است جانب مقصد معلومی، که در هردو عبارت است از تکمیل نمو وحیات، که هیچ کدام ازحیوان ونبات جانب این مقصد ارادهٔ شعوری ندارد. امابالعکس خواهش آنطور میلان کورانهٔ نمیباشد، بلکه میلانی است که نزد شعور ووجدان (۱) حضوری بهم رسانده است، که گاهی موضوع این میلان تادرجهٔ معلوم است. مانند پلنگ گرسنه که از طبع موضوع خواهش خود مطلع است ومثلاً در تلاش وتعقیب کدام گوسفند ویا آهوئی است. اما نیازمندی نبات اینطور نیست و در وقتیکه بطرف آفتاب می گراید، طبیعت آن چیزی که مطلوب او است بشعور او روشن نیست وحتی درحیوانات هم اغلباً موضوع چندان روشن نمی باشد؛ وشاید همین قدر حس می کند که گرسنه است وچیزی می‌خواهد که بخورد. اما چیزی که بسیار روشن است وحتی

(۱) نه بمعنی ضمیر، بل بمعنی آن حسی که احتیاجات عضوی را امثال گرسنه گی وتشنه گی حس میکنند.

ازموضوع خواهش هم‌روشن‌تر است لذتی‌است که‌همیشه این خواهش را تعقیب می کند . خواهشی اگر تسکین نمی‌شود ذاتاً موجب الم است وبالعکس تسکین خواهش احساسی تولید می کند که‌تماماً لذت‌است ، لذت‌جو کسی‌است که برای جذبات انسانی خود که آن‌هم بااین خواهش حیوانی قرابتی دارد ، سکون وطمانینتی می‌خواهد . پس لذت و الم اومظهر اشکار وذاتی خواهش های‌حیوانی است .

« ۳ » خواهش‌و آرزو: خواهش همیشه بدنبال‌غریزه‌های بدوی‌حیوانی‌روان‌است. ولی‌آرزودر‌آنجااست که سنجش انسان در آن‌مداخله می کند؛وعمل‌انسان‌بنا می کند که ازرفتار حیوانی قدم بدائرهٔ سلوك بگذارد .در آرزو همان قدرشعوری که درخواهش است (یعنی تنها استشعار به‌موضوع وتعقیب لذت والم) کفایت‌نمی کند ،بلکه موضوع باید ازنقطهٔ خوب ویابد ،یعنی بحیث یك غایه ، نیز شناخته شود . مثلاً گرسنگی یك حیوان از احتیاجی که یك نبات بمواد غذائیه دارد فرق بارزی دارد . همین فرق است بین خواهش وآرزوی‌یك‌انسان .انسان‌شایدخواهش‌غذارا داشته‌باشد ولی‌آرزوی‌خوردن آن‌را نکند ،در آرزوی غذا ،طعام علاوه بر گرسنگی؛ بحیث یك‌غایه نیز شناخته شده که‌باید به کیف خود حفظ شود. آرزو متضمن بسیار چیز ها است که خواهش فاقد آن است . گرسنگی بطوریکه مکنزی می گوید به‌یك مرد حکیم وبه یك وحشی جاهل یك‌نوع تظاهری دارد ،ولیکن آرزوی یك‌مرد حکیم ویك مرد جوانمرد از آرزوی یك مرد وحشی ویا یك‌مرد بخیل‌وحتی یك‌مرد شکم پرست ، بسیارمتفاوت است .

« ٤ » دنیاهای آرزو : هرمیل وهر احساسی وحتی هر نظریهٔ ، از خود دنیائی دارد ، که تنها بآن سازگار است .ما در خلوت دنیائی داریم که در جلوت دارای آن دنیا نمی‌باشیم .جنید در مدرسه دنیای دیگری داشت و در خانقاه عالم دیگری .دنیای خدا دوستی آن سنگتراش غیراز دنیای نیایش حضرت موسی است . وباینطور هرآرزو ازخود محیطی دارد ،زیرا هر شخصی از خود حالت مخصوصی دارد . وحتی شاید عین یك شخص هم‌به یك‌حال نماند، بدرجهٔ که ممکن است یك خبر ویا یك

کلمه ویابك تذکر، شخصی را ازحالی بحالی ببرد طوری که درقصهٔ بشر حافی وابوحفص حداد است. پس آرزو یك چیز تنها نیست وبا عالمی از حول وحوش خود زیست می کند. اگر کسی آرزوی بسیطی دارد، واقمهٔ نان می خواهد، این آرزوی اومر بوط است بآن دنیائی که این آرزو یك جزو آن است؛ وهمچنین اگر کسی آرزو مند آفاق گیری است هم آرزوی او تنها نیست، بلکه درعالمی است که آن عالم چنین تقاضا می کند. دنیائی با دست و پای و کاسه شکسته، لقمه نانی می طلبد وعالمی با کر وفر، آفاقی را میخواهد بکشاید.

ولی اینطور نیست که انسان بیش از یك دنیای آرزو دیگر دنیای آرزوئی نداشته باشد. مثلاً طوریکه مکنزی میگوید شاید یك مرد سیاسی درسلوك خود زیر نفوذ بسیاری ازمحرکات وموجباتی بیاید که ازعالم های مختلف آرزو نشئت کرده باشد. اوشاید بهدنیائی باشد که اورا بهفکر سعادت مملکت او کشانده باشد؛ وازین نقطهشاید بشدت درفکر آنطور اجراآتی افتاده باشد که درخور آن آرزو باشد؛ وشاید درعین حال ازنفوذ دنیاهای دیگر نیز خالی نباشد. شاید دنیای مقاصد خودش هم او را اشغال کرده باشد، ویامثلاً دنیای خاندان اویا دنیای خدمت بنوع ویابدین. خواه این فکرها بطور متناوب باشند ویا بآنقدر سرعت که گوئی معاصر اند. اما ممکن است که ایـن آرزوها باهم تنازع کنند. یکی صلح بخواهد و یکی جنگ، که دیده شود تا شخص آرزومند، کدام یك ازین آرزو هارا انتخاب می کند. بعضی ها گفته اند که درچنین حالات انسان طبعاً ویا ضرو رتاً قوی ترین آنهارا انتخاب می کند، و لیکن طوریکه مکنزی میگوید این عقیده روشن و کافی نیست وخلاف آنچیزی است که گفته شد، یعنی که آرزوها تنها نمیباشند، بلکـه دردنیای خود با حول وحوش خود زنده گـی می کنند، زیرا قوت ذاتاً متوجه آرزو نیست وآرزو ترین موقع از خود قوتی ندارد؛ بلـکه قوت آن آرزو بقوت دنیای آن است وحقیقت هم همین است، که در هر جای آن آرزوئی انتخاب میشود که دنیای آن قوی تر باشد. مثلاً شاید شخصی آرزوی پرحرارتی بهجنگ داشته باشد چراکه حس تنفر شدیدی جانب دشمنان وطن داشته است

ولیکن اگر این شخص حس پر قوتی از نوع پرستی هم پرورانده واین حس او بر عصبیت وطنی اوغالب آمده باشد؛ شاید این شخص بطرف صلح گراید. وهم شاید که غلبهٔ این حس صلح خواهی اودراثر این نباشد که آرزوی نوع خواهی اوقوی ترین آرزو های اوبوده، بلکه ازین سبب باشد که این آرزوی جزو دنیائی است که آن دنیاقوی تربوده است. درین شکی نیست که آرزوی قوی، بد نیائی که این آرزو جزو آن است، طبعاً قوت می بخشد؛ اما این هم یقین است که فیروزی نصیب این آرزوی قوی نیست، بلکه نصیب آن دنیائی است که این آرزو جزوآن است. واینکه چرا یك دنیای آرزو بیك شخص غالب میشود نه دنیا های دیگر او؟ بحثی است که مربوط به علم النفس و کیفیات وجذبات وسوابق وعقده های نفسی است، که دربحث های آینده مطرح مذاکره خواهد شد. وچیزی که فعلاً گفتنی داریم وخیلی مهم است این است که آرزو ها منفرد نمیباشند بلکه هر کدام جزء عالم خودند؛ وبالنتیجه تعارض وتنازعی که دربین آرزوها پیدا میشود، در حقیقت بین خود آن ها نیست بلکه در بین دنیا ها ئی است که این آرزوها جزء آنها میباشند.

(۵) آرزووامید: آرزو وامید باهم نزدیکی دارند ولی امید بدروازهٔ عمل نزدیك تر است وازین است که ما آرزوی محال کرده میتوانیم. ولی امید آنرا داشته نمیتوانیم. بسیاری ها آرزو میکنند که کاشکی جوانی باز گردد، ولی هیچکس امید این کار را پرورده نمیتواند. پس درجائیکه آرزو وامید پهلوبه پهلو ایستاده شوند، امید قدم بیشتری راجانب ساحهٔ عمل گذاشته میتواند.

(۶) امیدوخواست: بهمین سلسله باز همان فاصلهٔ که بین آرزو وامید بود در بین امید وخواست نیز هست. ما گفتیم که درتنازع آرزوها آن آرزو که دنیای قوی تری داشته باشد، بردیگران غالب میشود ودیگران رامعلق وتحت الشعاع خود قرار میدهد،

پس آن آرزوئی که غالب میشود بنام «خواست» (۱) خوانده میشود، که گویاخواست عبارت است ازان امیدی که بر آرزو غالب می آید.

وازین جهت است که یك مرد گرسنه آرزوی نان وحتی امید آنرا داردولیکن این آرزو وامید میتواند که درد نیا ومحیط حیوانی خود غالب گردد، اما ممکن است که بواسطه یك حس دینی ویاحس وظیفه ویا اخلاق، مغلوب ومعلق شود که درین موقع میتوان گفت آن مرد آرزوی نان داشت ولیکن نخواست که بخورد؛ گویا درین جا آرزوی نان تحت الشعاع ومعلق شد. پس «خواست» آن امیدی است که غالب آمده است.

(۷) خواست واراده: خواست هم تماماً ازمعنی تمنائی عاری نیست وهنوز بآن سرمنزلی که مصدر حقیقی افعال شود نرسیده است. هنوز بین خواست واراده فرقی است. ماشاید آرزوی جوانی گذشته‌را بکنیم، واگر دعوی عملیات داکتر ورونوف درباره اعادهٔ جوانی حقیقتی پیدا میکرد طبیعی است که این آرزو شکل امید را می گرفت ولی آن امیدهم چیزی بود که هنوز از سراپرده ذهن بیرون نشده وبه دهلیز خواست پای ننهاده بود. ولی وقتیکه انسان پای بهٔ عرصهٔ خواست میگذارد آنگاه میتواند که دروازهٔ اراده‌را بکوبد واراده آن وقت است که انسان دنبال پیدا کردن یك شمپانزی زنده وجوان ونرمیگردد. و کدام جراحی رااز مکتب ورونوف سراغ میکند.

---

(۱) اگرچه دراصل اشتقاق خودبا کلمهٔ «خواهش» یکی است. امادراستعمال خیلی‌ها متفاوت است. خواهش همیشه به‌میل‌های نسبتاً مبهمی اطلاق میشودولی در کلمهٔ خواست، چون صبغهٔ اراده و تصمیم بیشتر است، لاجرم تعیین هم زیاده‌تر است. وازین است که گفته می‌شود: «به خواست خداوند» ولی هیچکس نمیگوید: «به‌خواهش خداوند» خواست خیلی نزدیك است بان کلمه یونانی که درین مورد استعمال شده است.

اینراهم نا گفته نمیگذاریم که درمورد «خواست خداوند» کلمه «خواست» بمعنی «اراده» آمده است و از طرف دیگر کلماتی که درباره او تعالی استعمال میگردد بعین آن مفهومی نیست که در بنده استعمال می‌شود. مثلاً بینائی ما بمعنی توجه وعملیهٔ عضویت چشم است که باهمدستی دماغ صورتی را بخود منکشف می کند. ولی ما که خداوندرا «بصیر» میگوئیم ازین راه نیست بلکه ازین راه است که همه اشیاء وصور نزد اوتعالی منکشف است وازین است که متکلمین میگویند: ـ اسماء الله برحسب غایات است نه برحسب مبادی. ما که غضب می کنیم بواسطهٔ حرکت غریزهٔ غضب و همدستی «نظام عصبی همدرد» است. ولی غضب خداوند مربوط باین مبادی نیست بلکه باعتبار غایه ایست که شخص مغضوب علیه اوتعالی ازلطف وعنایت اومحروم می ماند.

انسان میتواند آرزوی جوانی کند. واگر نظریهٔ مانند نظریه‌دا کتر ورونوف پیدا شود ورنگ حقیقت و کامیابی را بگیرد. آنگاه میتواند علاوه بر آرزو امیدهم بکند وبعد از امیدهم ممکن است که آنرا بخواهد. ولی وقتی که سامان را مهیا نمود وخود را درصحنهٔ عملیات بکنار میز جراحی کشاند، آنوقتی است که اراده اعاده جوانی را کرده است. پس حاصل کلام این است که: «خواست» نسبتاً آرزوی مجرد و بسیطی است. اما اراده متکی است برغلبهٔ دنیا ومحیط آرزوی غالب.

(۸) تصمیم: ارباب حق می گویند که: «استطاعت مع الفعل است» وازین سبب است که انسان میتواند که مکلف گفته شود ومسئول اعمال خود ومستحق ثواب وعقاب ومدح وذم واقع گردد. هر فعل حین عملی شدن خود شرایطی به کار دارد که شاید آن شرایط پیش بینی نشده باشد ویا ممکن نباشد که پیش بینی شود. مثلاً شما نمیتوانید تصمیم کنید که سال آینده به حج خواهید رفت، زیرا شرایط وظروف آن وقت چیزی است که آینده می آید؛ و کنون در دست شما نیست. درین شبهه نیست که آنوقت نیز شروط وظروفی موجود خواهد بود، ولی آن ظروف وشروط، ظروف وشروط آینده است نه کنونی. وبفرض اینکه آن ظروف وشروط مساعدت کند همان استطاعتی است که در آنوقت بافعل توأم است. نه دروقت این ارادهٔ کنونی شما، که استطاعت این اراده عبارت است از ظروف وشروط کنونی.

پس شما میتوانید که ارادهٔ حج را درسال آینده داشته باشید اما نمیتوانید آنرا تصمیم وعزم بالجزم بنامید. زیرا عزم بالجزم مباشر است بافعل. وفعل استطاعتی میخواهد که با آن توأم باشد. پس بین اراده وبین تصمیم وعمل کردن آن اراده، فرق بارزی موجوداست، زیرا عزم واراده همیشه متعلق است به چیزهائی که مربوط بزمان آینده است. ولی وقتی که متعلق به زمان آیندهٔ قریب باشد شاید به زودی عملی شود، و اما اگر مربوط بزمانه آیندهٔ دور باشد درآن وقت عزم واراده معلق می ماند، تا وقتی که نوبت آن برسد. و اینهم ممکن است که نوبت عملی شدن آن نرسد و درین حال مقصد بدنیائی می ماند وعمل آن بدنیای دیگری

و وقتی که نوبت عمل آن برسد، شاید در آن وقت حالات و شرایط بکلی بدل شود، اگر هیچ تبدلی هم بوقوع نرسد، لااقل اینقدر شده میتواند که چیزی که قبلاً در نیت بود، بوقت عمل؛ عین آن چیز نباشد و عین هما ن حقیقت ذهنی و تخیلی به صحنهٔ وجود نیاید. وازین است که نیت و ارادهٔ محض نمیتوانند که مطلب راعملی کند؛ وفقط چیزی که مطلب را عملی می کند قوت اراده ویا ارادهٔ قوی است؛ که این قوت عموماً مربوط است به اعتیاد اینکه انسان عزم خود را به قیافهٔ جذاب یك مطلب مصمم کند؛ وخود را هیچگاه تابع شرایط و حالات نسازد؛ و ازین است که مردم تنگ حوصله ومردم سنگ دل اراده قوی تری دارند. و بلکه مردمان فراخ دل هم میتوانند تـوسط اینکه از حالات وشرایط، نظریه های روشن ومصممی بگیرند وامور مهمه را در نظر بدارند و از غیر مهم صرف نظر کنند، این عزم را اکتساب نمایند.

(۹) مقصد عبارت از چیست؟ ارتباط واتحاد اراده وغایه را مقصد می نامند. کلمهٔ مقصد گاهی هم طوریکه مکـنزی می گوید بمعنی نفس غایه وانجسام هم آمده است. چنانچه که به معنی قصد به مطلب نیز گفته شده است. مقصد را باید از ان میلان هائی که به مصاحبت خواهش وآرزو وخواست جانب عمل میشود بدقت امتیاز داد. عملی که بر اساس خواهش جذباتی وعقده ها باشد، بنام « سایقه » Impulse یاد میشود. اگرچه گاهی هم سایقه در عرف عام بآن اعمالی که در اثر آرزو بمیان آمده است، استعمال می گردد؛ وازین است که ماسایقه را بد وقید یاد می کنیم: سایقهٔ کور، سایقهٔ مستشعر، تااینکه بین این دو معنی التباسی رخ ندهد. پس مقصد و یا تصمیم، ازسایقه، خواه کورباشد وخواه مستشعر، وهم از میلان فرق بارزی دارد.

(۱۰) اراده و سجیه: بعضی سجیه را چنین تعریف کرده اند: (ارادهٔ که تماماً متشکل شده باشد) ویا به الفاظی که مکنزی میگوید: (غلبهٔ متواتر دنیای معین آرزو). مردی که سجیهٔ خوب دارد آن کسی است که دنیای وظیفه، عادتاً، دراو غالب وحکمفرما است. بخیل کسی است که پول دوستی دراو دنیائی را بوجود آورده که براو حکمرانی می کند. لجوج و متعصب شخصی است که دنیای مخصوص او آنقدر بر او حکمفرمائی می کند که دیگر دریچه‌های مهم فکر را بر روی او بسته است. و همچنین است باقی سجایائی که مربوط به ماهیت دنیائی است که دراو غلبه کرده است. ولی این دنیاها غالباً حتمی نیست که پایدار باشد وبسی شده که انسان به زودی از یك دنیا بدنیای دیگری متبدل شده است. وموجب آن هم شرایط وحالاتی است که تمرکز عزم ونیت را هر وقت به طرفی متوجه میسازد، وآن را غایهٔ خود میشمارد. که این چیزها مفصلاً در متون کتب علم النفس ذکر شده است. اشکال عادی عمل که باسجیهٔ متشکله همراهی می کند، آنرا اصطلاحاً «سلوك» می گویند که معنی آنرا بزودی شرح خواهیم داد.

(۱۱) قصد: قصد ومقصد (۱) گاهی هم خیلی‌ها نزدیك میشود. وحتی گاهی شده که هردو به‌حیث دو کلمه مترادف استعمال شده‌است، امادرحقیقت کلمهٔ مقصد بعمل ذهنی اطلاق می گردد و کلمهٔ قصد بآن غایهٔ که عمل ذهنی جانب آن متوجه است.

چیزی را که‌ما قصد داریم غالباً خیلی پیچیده ونتیجهٔ آن‌خیلی مرکب‌است. پیچیدگی قصد ونیت رامیتوان به ابهامی که‌مفهوم کلمهٔ علت دارد تشبیه کرد. زیرا که از بین تمام علل همیشه علت آخرین است که به نزد ما جلوه می کند. ماهمیشه درهر واقعه همان واقعه ما قبل ونزدیك آنرا، علت می شناسیم. ولو که علل ماقبل تر،موثر تر باشد؛ وحتی که علل ماقبل را بحیث حالات وشرایط قبول می کنیم، وبهمین طور وقتی که‌از قصدحرف‌می‌زنیم‌همان‌چیزی‌رادرنظر داریم که سردست است. مثلاً طوریکه مکنزی‌مثال می‌آورد میگوئیم: میخواهیم بکدام جای برویم درین حال از کارهای زیادی که

(۱) مقصداسم‌ظرف نیست. مصدرمیمی است‌مانندمجلس ومغرب. ویامانند «بسم الله مجریها ومرسیها».

بآنجا داریم وغالباً سبب رفتن ماشده است کمتر، انعکاسی بمامی کند. ماجائی که میرویم قصدما تنها این نیست که بآنجا برویم، بلکه بسی مقاصدی بآنجا داریم؛ وحتی مقاصد ما آنقدر پیچیده وزیاده است که نمیتوان آنرا خلاصه کرد. واگر خلاصه هم بشود باین طور است که ماتمام همه مقاصد را نگرفته وترجیح میدهیم که بگوئیم آنجا می رویم، اگرچه بسی بوده که قصد بسیار پیچیده نبوده مثلاً قصد رفتن برای زیارت کدام دوست ویامشوره از کدام کتاب ویامتخصص ویاتفریح ویاامثال اینها بوده است. که گویا بهرحال وبهر صورت تعبیری که ازقصد می کنیم همان قصد نزدیك ترین است، وآن خود دیدن آنجا است، که فقط آنرا تذکر میدهیم، ولو که محرك حقیقی ما چیزهای دیگری باشد، که از رفتن بآنجا بدست می آید. ومابرای وضوح مقصد چندین واقعه مختلف را نشان میدهیم که پیچیدگی و ترکب مطلب از آن بخوبی واضح میشود مثلاً:

اولاً: ممکن است بین قصد نزدیك وقصد دور یك عمل، فرقی راقایل شویم. مثلاً قصد نزدیك دو طبیب یکی جاپانی ویکی امریکائی این بود که حیات «توجو» صدراعظم جاپان را (که زمان جنگ دوم خودرا بغرض خودکشی هدف گلولهٔ تفنگچهٔ خود قرار داده وزخمی کرده بود.) نجات دهند. اگرچه هردو طبیب درقصد نزدیك خود، یکی بودند، وهردو میخواستند حیات توجوراحفظ کنند؛ ولی داکتر امریکائی میخواست اورا برای روزی که بدار آویخته میشود، حفظ کند واین نیت دور است که بعضاً آنرا محرك گفته اند.

ثانیاً: ممکن است بین قصد خارجی وداخلی هم فرقی بگذاریم. مثلاً وقتی که زلیخا حضرت یوسف (ع) راجانب خود تشویق می کرد یوسف «ع» گفت: «معاذالله! عزیز مصر خواجهٔ من است ومرا گرامی داشته است» پس کنون چطور ممکن است که به حریم شرف او تجاوز کنم!» گویا این امتناع حضرت یوسف (ع) باین الفاظ واین اسلوب، قصد خارجی او بود، که شاید درآن وقت مسئلهٔ برده گی وخواجه گی خیلی رواج داشت، ولی قصد داخلی او این بود که این عمل خلاف مبادی عقل واخلاق ومخالف صحف ابراهیم (ع) است

ولی گاهی میشود که قصد داخلی قصد دور محسوب میشود، و گاهی هم قصد خارجی، مثلاً شخصی ختم قران مجید میکند که روح پدر متوفای اوشاد گردد. درین حال قصدنزدیك، قصدداخلی، گفته میشود وقصد دور، قصدخارجی، وهم قصد داخلی بمانند قصد خارجی، بعضی اوقات، مستعد آن است که بامحرك یکی باشد.

ثالثاً: شاید بتوانیم که بین قصد مستقیم وغیر مستقیم یك عمل، فرقی بنهیم مثلاً شخصی که حس دینی بسزائی دارد، درحجرهٔ خود دریچهٔ باز میکند که صدای آذان رابشنود که این قصد مستقیم او است ولیکن استفاده از هوا ونوری که از آن دریچه به حجرهٔ او میدراید، قصد غیر مستقیم اواست. و اگر شخص مذکور مرد ریائی باشد مسئله بالعکس است.

رابعاً: بایدنیز بین قصد شعوری وغیر شعوری عمل فرقی باشد. اینکه تا کدام اندازه یك قصد میتواند غیرشعوری شود، وظیفهٔ علم النفسی اخلاق است، که ما درین باره مفصل صحبت خواهیم نمود. ولیکن در اینجا همینقدر ضرور است که بگوئیم: قصد غیر شعوری آن قصدی است که عامل آن بطور مشخص بآن معترف نیست. مثلاً قصدی که شخص بآن معترف است، این است که او دعوی دارد که مثلاً برای سعادت بشر عمل می کند. ولی اینکه تسکین غریزهٔ تبارز ذاتی، قصد غیر شعوری اواست، چیزی است که هیچگاه بآن معترف نمیشود، وحتی شاید بآن مستشعر هم نباشد.

خامساً: ممکن است بین قصد صوری ومادی یك عملی فرقی موجود باشد. قصد مادی آن است که نتیجهٔ مخصوص آن عبارت ازحقیقت ثابته باشد؛ وقصد صوری عبارت ازان مظاهری است که حقیقت درآن تجسم نموده است. مثلاً دونفر میخواهند سرمایهٔ خودرا برای استخراج معدن پطرول بکار اندازند، درین حال قصد این هر دو نفر قصد مادی گفته میشود ودرین قصد مادی باهم متفق اند. ولی شاید درقصد صوری خود ازهم مختلف باشند وقصد صوری یکی این باشد که اسعار خارجه راوقایه کند؛ وقصد صوری شخص دیگر این باشد که حیات اندستری ومیخانیکی را فروغ دهد. یعنی اول الذکر مرد تاجر واخیر الذکر مرد صنعتی باشد.

این فرق و امتیازها بسیار نهائی گفته نمی‌شوند و شاید اقسام بیشتری داشته باشند؛ ولی برای شرح پیچیدگی معنی قصد، ضروری بود که همینقدر گفته می‌شد، ومخصوصاً دربارهٔ علاقهٔ که بین قصد ومحرك است که ازان هیچ گزیری نبود.

الحاصل قصد بمفهوم وسیع خود عبارت ازهر عزمی است که بطور مشخص بحیث موضوع اراده اتخاذ شده باشد وازینطور قصد شاید که انواع مختلف داشته باشد.

(١٢) محرك: کلمهٔ «محرك» نیز درغموض وپیچیدگی خود کمتر از کلمهٔ «قصد» نیست: محرك البته عبارت ازان چیزی است که ما را تحریك میکند و یا باعث میشود که عامل کدام عمل شویم. پس در کلمهٔ «سبب» نیز همان ابهامی که در محرك موجود است، نیز وجود دارد. سبب هم گاهی می‌شود که عبارت از علت فاعلی باشد، چنانچه گاهی بمعنی علت غائی هم آمده است. مثلاً علت فاعلی حرکت انسان، عمل اعصاب وعضلات او است؛ وعلت غائی آن حرکت، عبارت است از غایهٔ مطلوبهٔ آن؛ که «محرك» هم همینطور ابهام و احتمالی دارد. محرك ممکن است عبارت ازان ذریعهٔ باشد که مارا بعمل مربوطهٔ خود سوق ووادار می کند؛ ویا شاید عبارت ازان وسیلهٔ باشد که مارا بعمل مذکور تشویق مینماید. که اول الذکر را محرك اصلی ویاغریزی وثانی الذکر را محرك شعوری ویاعلت غائی ویا نهائی می نامیم.

درصورت اول که محرك ذریعهٔ سوق واجبار باشد، گفته میشود که انسان بسایقهٔ حس وجذبه به جنبش آمده است: یعنی خشم، حسدویا ترس ویا شفقت و یالذت ویابالاخره الم اورا باین عمل وادار کرده است، که درین باره باز بزودی بحث خواهد شد. وجای شکی نیست که احیاناً احساس نیزانسان‌را جانب کاری تحریك میکند؛ ولیکن درسلوکی که محل قضاوت اخلاق شده بتواند، هیچگاه احساس محض انسانرا بآن سلوك وادار کرده نمیتواند. شخصی را که احساسات محض، امثال غضب وترس هر طرف سوق داده میتواند، نمیتوان گفت که درحقیقت عامل فعل وعملی شده است، واین طور مردم قدرت بیشتری ازان سنگی که انسان آنرا بریك چیز پرتاب می کند، ندارند. ما چیزی که دربارهٔ اینطور اشخاص که زیر اثر احساسات رفته اند گفته میتوانیم، این است که‌ایشان

نبایست خودرا اینطور تسلیم احساسات وجذبات می کردند؛ ولیکن کنون که اینقدر محکوم جذبات واحساسات شده اند، قضاوتی که در بارهٔ شان می‌شود آن قضاوتی است که باید در بارهٔ مستان و دیوانگان بعمل آید. فعل و سلوك اخلاقی اعمالی می باشند که غایه و نصب العینی دارند، و اعمالی که غایه وانجامی دارند، توسط یك احساس محض بوجود آمده نمیتوانند، بلکه موجب این اعمال فکر غرضی است که این اعمال متوجه آن است.

برای روشن کردن این فرق مردی‌را بخاطر بیاوریم که آنرا حس شفقت بجنبش آورده، که مرد غریقی‌را نجات دهد. بدهی است که تنها حس شفقت مارا وادار نمی کند که عملاً به نجات اقدام کنیم. تنها کاری که بکند این است که بطور یکی از عناصر، درعلت فاعلی معاونت وخدمت می کند، وبعبارت دیگر کسی که حس تیز شفقت دارد بیشتر وبهتر میتواند که بمصیبت زدگان معاونت کند، نسبت به آن کسی که حس شفقت آن قدری کند و خوابیده است. اما تنها حس شفقت فی‌ذاته نمی تواند که محرك ومشوق کافی انسان جانب عمل شود.

چیزی‌را که حس شفقت تنها وفی‌ذاته کرده میتواند این است که اشکهای مارا در یك پردهٔ تراژیدی تیاتر به مقابل یك شخص بدبخت تخیلی می‌ریزد، وقتی که انسان عملاً جانب همدردی ومعاونت می‌شتابد، تنها دراثر این نیست که دارای احساس شفقت است بلکه تصوریك ایدیال ویك نصب العین است که اورا باینکار وارد کرده است، اومی بیند که برادر انسانی اودستخوش امواج است؛ واومی بیند که شاید بتواند بواسطهٔ بعضی از اقدامات اورا نجات دهد، که خودرا درین کار موظف می‌داند. پس نجات آن مردغریق است که خودرا به حیث یك نصب العین وبحیث غایه وایدیال درفکر اوجلوه میدهد؛ واورا بسوی این عمل نجات، تشویق می کند. اماتنها حس شفقت بذات خود نمیتواند موجب تشویق گردد ویاتماماً محرك گفته شود، ولذا محرکی که بیشتر مارا بعمل تشویق می کند همانا ایدیال وغایه ونصب العین است، ومابایددرین باره از پهلوی علم النفس نیز روشنی بیشتری بیاندازیم ودرین دو محرك بیشتر غور نمائیم.

(۱۳) محرك غریزی و محرك شعوری : وبعبارت دیگر محرك بدوی ویا نهائی .

کانت باین عقیده است که تماس علم النفس دامان اخلاق را ملوث میکند، اگرچه کانت این نظریه را از نقطهٔ نظر اینکه علم النفس علم تجربی است ' اظهار نموده بود ؛ و این مفکرین رواقی نمی خواهند به پهلوی جسمی وحیوانی انسان اعترافی کنند ومیکوشند که نگذارند انسان حتی ازیك کنگرهٔ عرش ملکوتی نیز تنزل کند. ولی شرف انسان وغبطهٔ همه گان درین است که چطوریك مشت خاك میتواند مظهر روح خدا ومسجود ملایك شود ' او تنها موجودی است که میتواند سلیقه را غریزه؛ وغریزه را ملکه؛ و ملکه را فضیلت بسازد ؛ وسخن را بجائی برساند که متخلق باخلاق الله شود' او تنها زنده ایست که از اصطبل حیوانات تاملاء اعلی؛ وازسجین فجار تاعلیین ابرار؛ وازشر الدواب تااشرف المخلوقات پهنای دنیای فعالیت اواست .

پس اگر شریف ترین فضائل انسان دراثر تحلیل روحی بیك غریزهٔ قدیمی تر وبدوی ترمیرسد' جای آن نیست که انسان به فضیلت ویا به اخلاق ویا هم به علم النفس بدبین شود' مثلاً اگرموتری بجانبی حرکت میکند دومحرك دارد یکی همان پطرول آن است ودیگرش شعوررانندهٔ آن' که هردومحرك مذکور ضروری وحتمی است' اگرپطرول یگانه محرك باشد وشعور رانندده تاثیر خودرا نیندازد' طبیعی است که موتربهرچاه و چقوری که تصادف کند می افتد. واگرپطرول نباشد' شعور راننده نمیتواند موتررا ازجای آن حرکت دهد . همینطور عمل اخلاقی نیز باید دومحرك داشته باشد که یکی غریزه است که مانند پطرول' محرك بدوی واصلی است 'ویکی هم ایدیال است که مانند شعور راننده ' محرك نهائی وآخرین است .پس اگرراننده موترشخص داناوباشعور و باکفایت باشد چه فرق میکند که سوخت موتر چه چیز باشد واز کدام انواع سوخت محسوب گردد.

پس محرك هم دو نوع است محرك غریزی ومحرك شعوری؛ وچیزی که محل قضاوت اخلاقی است همان محرك شعوری ویا نهائی ؛ وبعبارت دیگر ایدیالی است. و لو که مدار تحلیلات ومعالجات روحی' همان محرك غریزی باشد. مثلاً قرار تمثیل هید فیلد' شخصی که حیات اووقف دستگیری بیچارگان است وعقیده دارد که این شغل اوازیك محرك

بس عالی که عبارت ازسعادت ورفاه مخلوق است، نشئت نموده است، شاید روزی در اثر تحلیل روحی برایش معلوم شود که محرك غریزی و موجب اصلی این عمل نیك او، همانا غریزهٔ کنجکاوی جفتی بوده است. وهمچنین شاید مرد وکیل الدعوی تصور نماید که اورا مددگاری وحمایت بینوایان باین امر وا داشته است، که شاید زمانی دراثر تحلیل ویا حادثهٔ باوظاهر شود که محرك بدوی اوفقط غریزهٔ اهمیت ذاتی است. شخص دیگری که خودرا وقف امور خیریه می نماید؛ وبین مردم به بیغرضی وبی آلایشی شهرت زیادی حاصل میکند، نیز کدام روزی برایش کشف شود که او اصلاً به خود عهد کرده بوده که ازخود خواهی صرف نظر کند و بیطرفی وبیغرضی وبی آلایشی را نصب العین خودسازد، زیرا اوشایدبفکر خود اینکار را بهترین ذریعهٔ آفرین وستایش مردم شناخته باشد، وچون خیلی مشتاق آفرین است، بطور مبالغه آمیزی ازخودخواهی گذشته است، تا که ستایش مردم را جلب نماید. پس محرك ضد خود خواهی او طمع تحسین وبارك الله است یعنی غریزهٔ خودخواهی اواست که محرك ضدخودخواهی اوشده است.

درست است که اگر سلوك را تحلیل کنیم، سخن ما آخرالامر به محرك های بدوی می کشد، ولی کدام کس گفته میتوانند که این محرك های بدوی پست ودنی است؟ زیرا این محرك ها دراثر غریزه است وغریزه ذاتاً چیزی بدی نیست؛ وتااین غریزه نباشد ومحرك بدوی را بوجود نیاورد، ممکن نیست که محرك نهائی هم کسب وجود کند. ولی محرك بدوی با اینکه پست ودنی نیست باز هم مورد مسئولیت شخص گفته نمیشود. مثلاً وقتیکه میگوئیم محرك فلان جرم دزدی بوده است، مقصدما ازمحرك، محرك نهائی است که این مجرم را وادار کرد، که شب بخانه مردم داخل شود، ومال ایشانرا تاراج کند. ولی این هم همان طور درست است که بگوئیم محرك جرم مذکور غریزهٔ کسب مال (تملك) بوده است، که درین صورت مااین محرك را محرك غریزی می گوئیم، زیرا غریزهٔ تملك، اورا مجبور بدزدی نموده است. واین خود دلیلی است که این دو محرك باهم ارتباطی دارند. مثلاً اگرچه محرك نهائی که عبارت از فکرمال مغصوبه باشد، غریزه بدوی تملك آن مرد دزدرا تحریك کرد، امادرعین حال این غریزهٔ

تملك است که به نوبت خود اورا آرزو مند مال مغصو به نموده واورا وادار کرده که به عمل دزدی اقدام کنند. پس هر غریزهٔ که مارا به عملی وادار می کنند توسط محرك نهائی تحریك میشود و براه می افتد ؛ وازان شخص مسئول است .

وازین است هر وقتی که ما محرك را به حیث محرك نهائی استعمال می کنیم باید بگوئیم که محرك فلان شخص، خیر جامعه وخدمت کشور بوده است، که اورا باین وظیفهٔ نیك وادار کرده. طوریکه نیز گفته میتوانیم که درین مورد محرك بدوی وغریزی او، خود نمائی ویا غریزه گله گی (اجتماعی) ویا اشتیاق آن به ستایش بوده است. پس درهر عمل هر دو عنصر رول خود را بازی میکنند ولی بعضی اخلا قیون وزن بیشتر را به محرك نهائی قایل میشوند، و بعضی دیگر امثال طبیب های نفسی، محرك بدوی ویا محرك غریزی را مهمتر میشمارند .

اهمیت محرك غریزی : آن کسانی که مصراند براینکه اعمال شان تماماً (غیرخواهی) است ومی گویند که دراعمال خود هیچ غرضی ملحوظ ندارند، الا (عمل خالص) وخدمت خلق؛ شاید این مردم نمی دانند، که این اعمال شان در حقیقت به نفس شان یك نوع تسکینی می دهد ویکی ازغرایز ایشان را آرام ومطمئن میسازد . ایشان نمی توانند ببینند که قوهٔ محرك غریزی ایشان است که ایشان را به آن عمل مهمیز می کنند، وچون این مهمیز واین قوه را نمی بینند، باخلاص عمل خود افتخارها می کنند . زیرا چیزی را که ما درحیات عادی خود شناخته میتوانیم همانا محرك نهائی است ، وازین سبب حق داریم که بگوئیم غرض یگانهٔ ما خدمت خلق است. ولی آیا کدام چیز است که مارا باین خدمت وادار کرده است؟ جذبات غریزی که مارا به این کارها مجبور میسازد، عموماً پوشیده است ودر ماتحت شعورما قرار گرفته است. پس این محرك غریزی محرك غیرشعوری است، که آنقدرها طرف توجه علماء روحی واقع شده است .

اعمال ما همیشه توسط محرك هائی بکار می افتند که ما از آنها بی خبریم . مردمی که اصرار دارند که اعمال شان در اثر حس وظیفه بعمل آمده است ، این اصرار شان ریاء کارانه نیست بلکه عقید تاً این دعاوی را می کنند ؛ ولی خود شان خیلی متعجب خواهند شد وقتی که خود شان ببینند که

این اعمال شان برای تسکین یکی از آرزوهای نهفته وغریزی شان بوده است. آشکار است که آرزوی یگانه مرد سیاست مدار این است که به مملکت خود خدمت کند. واعظ می خواهد که توصیهٔ حق وتوصیهٔ صبر کند، زاهد میخواهد که بر خلاف نفس اماره مجاهده نماید، طبیب آرزو مند است که صحت بیماران خود را خوب نماید، وهمچنین تحکیم وتحقق علم، غایهٔ یگانه مرد محقق است، زعیم می‌خواهد که سطح حیات عامة الناس بلند تر گردد، مرد روحانی آرزومند تصفیه وتزکیه روح است. این ها همه محرکاتی است که به شعور رسیده ومعلوم شده است. ولی وقتی که تحلیل گردد شاید قرار نظریهٔ هید فیلد کشف شود که محرك های اصلی وغریزی، که این مردم را بدواً باین مشاغل رهبری کرده است، طور آتی بوده است:

درسیاستمدار، غریزهٔ اهمیت ذات. ودرواعظ تبارزذات، درزاهد تجنب ازمسئولیتهای حیات، درداکتر غریزهٔ شهرت پرستی، درحکیم غریزهٔ کنجکاوی، ودرروحانی غریزه حقانیت ذاتی. این ها محرك های غیر شعوری ایشان است، که اصلاً خط مشی اعمال شانرا معین نموده است.

هر وقتیکه محرك های عالی خود را تحلیل نمائیم، همیشه خواهیم دید که یك غریزه دررأس سرچشمهٔ آن ها قرار یافته است. وآن غریزه ایست که هر کس را به شغلی وادار می کند واستعداد طبیعی مارا به امور ومشاغل تهیه می نماید.

ولی طوریکه هید فیلد میگوید ماچرا ازین محرك های غریزی ننگ کنیم؟ وچرا به تسکین آن ها نکوشیم؟ وچرا آنهارا برای غایات گران بهائی بکار نیندازیم؟

وقتیکه انسان کشف کرد که محرك اصلی آنچیزی که در نظر او خدمت خلق وغیر خواهی است، فقط وفقط غریزهٔ اشتیاق تحسین وآفرین ویاغریزهٔ اهمیت ویاتبارز ذاتی است، یقین است که تاحدی دماغ ناز اومی شکند واین وظایف بس مقدس نزدش حقیر معلوم میشود. وقتیکه مرد حامی ضعفاء درك کرد که محرك شعوری او که خدمت بیچارگان است محرك حقیقی او نبوده واورا غریزهٔ کنجکاوی جفتی به این کار وادار کرده است. شاید به خود بگوید که من خسر الدین والآخره شدم. ونیت پستی مرا برین زحمت وادار کرده است، پس باید ازین کاری که هیچ سودی نکرده ونمی کند دست بردار شوم.

ولی هیچ دلیلی نیست که انسان ازین امور بس شریف دست بردار شود، واگر یك شخص غریزهٔ قوی ویا یداری را مالك باشد چرا آنرا قبول نکند وچرا آنرا بکار نیندازد. فرض کنید که مارا محرك خود نمائی ویا جفتی ویا اهمیت ذات به کار انداخته است، لیکن که گفته میتواند که این غرایز پست است؟ در حالیکه غریزه را استعمال بیجای آن خراب میسازد وبالعکس بکار انداختن بجای آن آنرا شریف وجمیل می کند. آیا خود ماچیستیم؟ آیا آن مشت خاکی نمیباشیم که از ملك برتری میجوئیم. وآن نطفهٔ امشاج نیستیم که سمیع وبصیر میشویم!

اگر یك شخص کاری می کند که غریزهٔ تبارز ذات اورا تسکین دهد پس چرا این عمل خودرا در وقتیکه حقیقت را دانست ترك کند؟ وقتیکه دانست این طور یك غریزهٔ قوی را مالك است پس چرا آنرا براه بهتری استعمال نکند وبآن واسطه مبادی حق واخلاق را روشن ننماید؟ واگر او میتواند این غریزهٔ نمایش ذات خود را در چنین راه نیکی بکار اندازد، پس چرا آنرا نشناسد وچرا ازان استفاده نکند. پس طبیعی است که شناختن اینچنین غریزه موجب سعادت وتزئید قوت است، در اثر مطالعات و تحلیلات علم النفسی دیده شده که هر چند محرك های نمایش و اهمیت و حقانیت ذاتی قوی تر بوده اند، عاملین آنها نیز در مشاغلی مربوطهٔ خود قوت بیشتری داشته اند. وبالعکس آنهائی که این غرایز را بقوت نداشتند در امور خود، ضعیف بوده اند وازطرف دیگر هم، آنهائی که کشف کرده اند که محرك غریزی شان چیست؛ ازان پس به کارهای شریف خود قوی تر وصمیم تر ومستقیم تر شده اند؛ اگر دماغ نازانسان می شکند کار بدی نیست، چه خوب میشود که انسان مداخلهٔ نفس خودرا بشناسد. وهنوز تمایل خود را بیشتر جانب نزاهت غایه کند.

کسی که دراثر شرایط وتجارب طفولت به حس کنجکاوی جفتی قوی دچار شده است. پس چرا آنرا نشناسد. وازان کار بسزائی نگیرد. او چطور میتواند که به بهترین وجه ازان کار بگیرد، بدون اینکه برایش یك مجرائی پیدا کند وآن خود عبارت ازین است که به دستگیری بیچارگان مصروف شود. ویقین است

وقتی که این غریزه واین آرزو ها را شناخت، نه تنها آنها را بهتر کنترول می کند، بلکه اوبا آنهائی که بدستگیری محتاج اند بیشتر همدردی می کند، وبه این وسیله هم ایشان را بیشتر کمك می کند، وهم بیشتر به وظیفهٔ خود کامیاب می گردد. مابقرار گفته هید فیلد نمیتوانیم هیچ کس را به داشتن غریزهٔ پدری ویا مادری ملامت کنیم؛ واورا درین که پرستاری می کند، معیوب بشماریم، ونه هم گناهی شمرده میتوانیم اگر کسی اینطور یك غریزهٔ خود را به اینطور یك شغل اجتماعی تسکین و یا ارتقاء میدهد. بشرطی که محرك نهائی مدنظر اوباشد، وعقیده کند که برای مجتمع خدمت میکند، نه اینکه محرك غریزی را پیش روی خود گرفته وبگوید بدون ارضاء این غریزه. دیگر محرکی ندارم. نیت را که محرك اعمال شناخته اند، همین محرك ثانی است نه محرك اول.

اهمیت محرك شعوری: این هم خطای فاحش است که تماماً به طرف دیگر رفته و تمام فشار خود را بر محرك اصلی وغریزی بیندازیم. بلکه بطوری که باید محرك غریزی را که به اعمال ما قوت وبه کار ما مسرت می دهد. بشناسیم، بهمان اندازه ضروری است که محرك نهائی را که مرجع ومآل محرك غریزی است، نیز بدانیم؛ ودر نظر داشته باشیم. هید فیلد ازطبیبان تازهٔ روحی خیلی ها شاکی است که متاسفانه رو بروی مریض می گویند: علت آن فقط خود نمائی است، مرض تو تنها وتنها کنجکاوی جفتی است، چیز دیگری نیست مگر آرزوی آفرین. آری! ایشان نمیتوانند بدانند که اگر این غرایز را غایه ومحرك نهائی بطرف خود تحریك نمیکرد، این جذبات بیکاره وعاطل محض می ماندند ویا جانب دیگر متوجه می شدند. پس غایه وایدیال است که عامل موثر تحریك همه غرایز میشود.

اگر ما بگوئیم سبب یگانهٔ نجات ودستگیری بیچارگان همانا کنجکاوی جفتی است، غلط فاحشی را ارتکاب کرده ایم. زیرا تنها آرزوی مدد به خلق است که در قضاوت اعمال عامل آن، مهم ترین کفه میزان شمرده میشود، که اگر این آرزو نمی بود. یقین که کنجکاوی جفتی اوبراه دیگری سوق میشد وشاید طریقهٔ بی حجابی

وغرنمائی را می‌پیمود، ویاشکل دیگری‌را از انواع انحراف بخود می گرفت . پس قوه وفعالیت محرك نهائی است که اورا بطرف خود جلب نموده وسلوك او را تعیین کرده است .

شاید این هم دور ازحقیقت نباشد که بگوئیم غریزهٔ پدری، کیقباد شاه بلخی را جانب داد گستری ورعیت پروری وادار نموده است، ولی این را نمیتوان محرك حقیقی ویگانهٔ دانست، زیرا که اگر این غریزه محرك حقیقی او می‌بود یقین است که‌او میتوانست آن غریزه رادر دامان البرز با گلهٔ گوسفندان خود تسکین دهد، ولی حس وطن خواهی ودوستی قوم ودفاع مملکت ، غایهٔ حقیقی ونهائی او بوده که غریزه اصلی اورا جانب خود متوجه ساخت واورا از گله بانی به جهانبانی وادار نمود .

شاید، دریك جبهه دونفر مرتکب قتل شوند : یکی ازین دو نفر ، جاسوسی را که ازطرف دشمن برای دردادن ذخائر حربی گماشته شده ومی خواسته عمل جاسوسی خودرا انجام دهد، که آن‌مرد مجاهد وطن خواه بسر وقت رسیده وبغیر عجولانه ودفعی خود اورا کشته وشراورا ازوطن خود رفع ساخته است. شخص دیگرخاین ملی است که برای مفاد دشمن وطن خود ، حملهٔ خائنانه وقاتلانهٔ را بریکی از قوماندان های نامی ومهم وطن خود می‌نماید؛ ونیت خائنانهٔ اوعملی‌میشود .

پس هردو شخص آدم کشته اند ودر محرك اصلی و غریزی خود که عبارت ازغریزهٔ «خصامت» باشد مشترك ومتحد اند. اما که گفته میتواند که هردو باید بیك چوب خط محسوب شوند؟ بلکه بالعکس این دونفر ازهمدیگر آنقدر ها اختلاف دارند که ما نند دو ضد شناخته میشوند ' زیرا که محرك نهائی ایشان مختلف و بلکه ضد همدیگر است و همین محرك است که یکی را بدرجهٔ بلند ترین صفات انسانی رسانده و دیگرش را منفور ترین اشخاص بشر بقلم داده است .

پس غایه،محرك نهائی است که در قضاوت اخلاقی کفهٔ حقیقی محسوب‌میگردد.

ازین جهت خیلی ضروری است که باید هردو محرك شنا خته شود،زیرا هیچ عمل مکمل گفته نمیشود تاهر دو محرك در ان تمثیل نگردد . قوت یك عمل متکی

برجذبهٔ غریزی است . و کمال آن. مربوط است بغایهٔ آن. اول الذکر موجب قوت وثانی الذکرمورث رهبری است. ماميتوانيم که خودرا ازدعوی حقانیت ذات (حس حق بجانبی) فقط وفقط بواسطهٔ این امرنجات بدهیم که بشناسیم اینچنین یك غریزه پشت سرما استاده ومارا تحریك می کند: ماميتوانيم که خود را از اختلاط اخلاقی باین وسیله خلاص کنیم که درپیش روی خود یك غایهٔ حقانی را بصورت نصب العین قرارداده وغرایز خودرا بآن غایه سوق دهیم .

غایه، نه تنها اینرا تعین میکند که ماعمل کنیم ویانکنیم، بلکه نوعیت عمل رانیز مشخص میکند که آیاعمل خودخواهانه است یاغیرخواهانه . که باید اینجا خودخواهی وغیر خواهی را ازهم جدا سازیم .

غیرخواهی این است که مامسرت خودرا درین می بینیم که برای شخص ویا اشخاص دیگری و یا برای ایدیالی کار کنیم .

مثلاً: مولفی کتابی نوشته میکند. اگر تنها غریزهٔ تبارز ذات ویاغریزهٔ تملك یعنی کسب مال اورا باینکار وادارنموده و کتاب او نیز بر اساس هدایت وتنویر عموم نوشته نشده وبلکه برشالودهٔ کسب شهرت ویا کسب مال طرح شده باشد . درینصورت لذتیکه ازین رهگذر حاصل او شده است خودخواهانهٔ محض است. زیرا محرك اصلی او غریزهٔ تبارز ذات ویاغریزهٔ تملك بوده است .

ولی اگر این کتاب او، ولو که محرك اصلی وغریزی آن غریزهٔ تبارز ذات است. دراثر یك ایدیال ویك مفکورهٔ وطنی تالیف شده، وخیر وهدایت عموم غرض نهائی او بوده است، البته مسرتی را که درین راه تحصیل می کند غیرخواهانه است ؛ وهرقدر انتقاد وتعرضی که درینباره به شخص مذکور متوجه میشود؛ مراتب مسرت اورا کم نمی کند؛ بلکه بران می افزاید.

محرك غریزی واصلی، درهرشغل و هرعمل موجود است، ولی سخن درین است که آیا علاوه برین محرك مذکور کدام ایدیالی نیز او را تحریك کرده است ویانه ؟ اگر ایدیال نیکی هم موجود باشد، آنگاه عمل مذکور غیر خواهانه است، ولو که یکی ازغرایز، ضمناً محرك اصلی آن شده باشد. پس غیر خواهی وخود خواهی مربوط است

به محرك نهائی: اگر آن محرك نهائی خود خواهانه است ، عمل خود خواهانه میشود ؛ واگر غیر خواهانه است،غیر خواهانه می گردد .

دربارهٔ عملی که بی آلایش است وخود خواهانه نیست، این قدر کافی نیست که بگوئیم برای خیر دیگران است ، بلکه باید مستشعرانه و عمداً معطوف خدمت دیگران گردد. غیرخواهی باید ازمبدء «مفاد شخصی منور» که بعضی‌ها آنرا مبدء اصلی حیات خود گرفته اند فرق شود . این طور مردم چنین می گویند : « بوسیلهٔ اینکه خودرا مهربان واخلاقی بسازیم بهترمیتوانیم که مفادشخصی‌خود راخوب ترحاصل کنیم » . این‌مردم معنی مهربان را نفهمیده اند . درین شکی نیست که مهربانی مسرت بار می‌آورد ولی اگر غایهٔ‌نهائی‌ما تنها مفاد ماباشد ، مفاد رابرای خود می گیریم ومردم‌را بزبان خوش می سازیم . ولی بالعکس مرد غیر خواه آن کسی است که مسرت خود را درمفاد دیگران میداند .

بسیاراعمال است که ظاهراًخود خواهی معلوم میشود وآن هم ازین سبب که بعامل‌خود فوق‌العاده مسرت آور است . ولی‌در حقیقت این اعمال غیر خواهانه است ، کسی که‌حیات‌راوقف نجات‌دیگران‌نموده است ، ولو که بداند این عمل او برای تسکین غریزهٔ کنجکاوی جفتی اواست ؛ وهم‌بداند که این عمل اوبرایش مسرت فوق العادهٔ بارمی آورد ، بازهم این‌عمل‌اوغیر خواهانه است؛ وحتی که‌اگر غریزهٔ‌اصلی خود رانیز شناخته باشد ، یقین است که این شناسائی‌اوهنوز کار اورا موثرتروقوی‌تر میسازد . مثلاً :اگر در نتیجهٔ تجارب وحالات طفولت ، برایم یك اشتیاق فوق العاده ، برای تحسین وآفرین‌پیداشده است ، بهتراست که‌درین زمینه برای‌خود کاری‌پیدا کنم که بمردم بیشتر خدمت کنم وزیاده تر تحسین ایشان را جلب نمایم . واین غریزه رابااین‌صورت تسکین دهم . درین صورت مسرت مفت من خواهد بود وخیرهم مفت‌دیگران وهم مفت من . واین خود کاری است غیرخواهانه. واز طرف دیگر کارهای زیادی است که‌غیر خواهانه معلوم می گردد ولی در حقیقت خود خواهانه محض‌است.مثلاً :بعضی رهبان ها خودرا عمداً به قیافهٔ می گرفتند که افراط

پارسائی ریائی خودرانشان می دادند؛ وحتی استهزاء وتحقیر دیگران رادر آن مورد به لذت تلقی می کردند، زیرا آن تحقیرات را برای ارضاء غریزهٔ ورع ذاتی خود وبرای تثبیت آن، سازگار و خوشگوار می دانستند واذیت، و حتی ازان گذشته مرگ هم بااین غریزهٔ شان مورث مسرت بود. ولی بااینهمه شدت وعنف خود، این عمل بدون خودخواهی محض دیگر چیزی نبود، ونباید بآن رنگ غیر خواهی داد.

بعضی غرایزی هست که نه اتاً غیر خواهانه است مانند غریزهٔ مادری و غریزهٔ گله گی، ولی این دوهم اگربجا استعمال نگردد خودخواهانه میشود. بسیار مادران که فقط پیروغریزهٔ مادری خود هستند واز وظیفهٔ مادری خبر ندارند، خودرا بطوری وقف اولاد خودمی کنندوبه اندازهٔ دران غلومی نمایند، که اولاد شان دیگرنمو نمی کنند وتمام قوای شان غیر منکشف میماند، واین اطفال تماماً در حیات خود ناکام ونا امید می گردند.

گاهی میشود که حس شریف شفقت از تساهل شخصی نشئت می کند، چنانچه که هم گاهی فضیلت احسان از عجب وخیلاء بعمل می آید. شاید که عفو احیاناً ازان سجیهٔ ضعیفی که می ترسد مبادا دشمن پیدا کند وهم گاهی از ضعف اخلاق بهمیان آید. درحالیکه شاید غریزه های خصامت، خود خواهی، جفتی وحتی ترس اگر به یك غایهٔ شریفی توجه می کنند، خودرا دربلند ترین اشکال غیر خواهی میرسانند.

معنی غیرخواهی، طوریکه هید فیلد اظهارمی کند این نیست که باید چیزی را بدیگران بکنیم که حتماً بمازحمت ده ومشقت آوروزیان مند باشد. غیرخواهی درحقیقت باین معنی است که مادر خدمت به دیگران کسب مسرت می کنیم. تعیین اینکه عمل ما خود خواهانه ویاغیر خواهانه است، متکی باین نیست که این عمل دراظهار خود مورث مسرت است ویا نیست، بلکه موقوف برین است که در غایهٔ که نصب العین آن است لذت وسعادت بارمی دهد ویانه. چیزی راکه عملی می کنیم اگرشعوراً به لحاظ سعادت دیگران است عمل غیر خواهی است، ولی اگر غریزه تماماً متوجه آن است که خودش تسکین شود، آنگاه عمل را میتوان خود خواهی محض گفت.

و ازین سبب غیر خواهی نسبت به خود خواهی ، به حیث یك قانون اخلاقی عالی تری، شناخته شده و بیشتر از طرف مجتمع تائید گشته است ، زیرا که بغایات اجتماعی خدمت می کند وخیر بار می آورد وبه فرد مورث مسرت می گردد.

(۱٤) علاقه بین محرك وقصد: محرك حقیقی اعمال ما آن چیزی است که مارا بآن اعمال تشویق میکند، یعنی علاقه بین قصد ومحرك علاقهٔ عموم وخصوص مطلق است، که قصد عام است ومحرك خاص، مثلا برحسب مثالی که مکنزی می آورد شاید محرك یك مردمصلح؛ بعضاً اصلاح حال نوع بشر باشد، وشاید بعضا کسب شهرت، وبعبارت دیگر تسکین غریزهٔ خود نمائی نیز شاید جزء محرك او محسوب گردد، که این هردو محرك جزء قصد ونیت اوست. ولی اوشایدازین هم واقف باشد که این عمل او فعلاً امن وراحتی بدنیا نیاورده وشاید عوض صلح وسعادت، آهن وآتش برفرق مردم بریزد؛ وشاید پیش بینی هرج ومرج وبدبختی عمومی رابحیث یك نتیجهٔ قریب وفوری عمل خود کرده باشد؛ وشاید تعذیبات آیندهٔ خودرا نیز درآئینهٔ اجراآت خود دیده باشد. پس وقتیکه خودش این چیزهارا پیش بینی نموده باشد ، کدام کس میتوان گفت که اوقصد این چیزهارا نداشته است؟ بلکه بالعکس قصداً این چیزهارا بحیث جزء لاینفك آن نتیجه مأمول اعمال خود فرض نموده وجزء قصدونیت او بوده است. ولیکن یقیناً میتوان گفت که این حوادث بدهیچگاه جزء آن محرکی، که اورا به نتیجهٔ خوبی که عبارت ازاصلاح حال بشر باشد ، تشویق کرده است، نبوده ونیست. واینك مثال تازه تری که برمثال مکنزی روشنی می اندازد: مثلاً درسورهٔ کهف وقتیکه خضر کشتی راپاره کردومعیوب ساخت قصداً این کار را کرد، تا کشتی را ازخطر غصب نجات دهد. ولی معیوب کردن کشتی جزء محرك اونبود، درحالیکه جزء قصد او بود.

(۱۵) آیا لذت همیشه محرك است؟ اینجا دوسوال است: اول اینکه آیاما درنصب العین خود کسب لذت می کنیم؟ ویا ثانیا اینکه نصب العین ما لذت است. کسی ازین منکر شده نمی تواند که ما درمفکورهٔ تکمیل نصب العین خود کسب لذت می نمائیم ، ولی این نظریه تماماً مخالف است ازانکه گفته اند: مفکورهٔ لذت غایهٔ مقصود ما است

ویا اینکه لذت چیزی است که همیشه مارا جانب عمل تحریك و تشویق می کند . عقیدهٔ اول عموماً از طرف علماء علم النفس تائید و قبول شده است و عقیدهٔ ثانی نظریهٔ « مکتب لذت علم النفس » است . بنتام Bentham نظریهٔ خود را طور یکه مکنزی می گوید ، ذیلا بیان می کند: « فطرت انسانرا در زیر فرمان لذت والم گذاشته است و همه مفکورات ما در گرو این دونقداست . وماهمه قضاوت‌ها ونیز همه تصمیمات حیات خود را باین دوچیز حواله می کنیم ، کسی که دعوی می کند که از رعیتی این فرمان برآمده است ، در حقیقت معنی حرف ومعنی دعوی خود را نمی‌داند ؛ مطلوب انسان این است که لذت بجوید واز الم بپرهیزد ؛ وحتی نیز دران وقتی که بزرگترین لذاید را ترك و شدید ترین آلام را قبول می کند . این دو حس ابدی و مغلوب نشدنی باید همیشه مورد مطالعهٔ علماء اخلاق و علماء حقوق باشد. مبادی منفعت هرچیز رابااین دواصل وبا ین دو محرك ارجاع میکند » که از ین مقولهٔ بنتام بخوبی واضح میشود که لذت والم تنها چیزی است که محرك عمل است.

(۱٦) آیا الم منفی لذت است؟ اصل این است که لذت والم بهمدیگر علاقهٔ ایجاب وسلب ندارند. الم منفی لذت نیست. منفی لذت عبارت از نبودن لذت ویا « بیمزه گی » است؛ وهمچنین الم که مثبت است، منفی آن نبودن دردویا « بیدردی » است، که ارسطو نیز بآن اشاره میکند. وحتی مکتب ارستیپوس نیزعقیده دارد که احساس اگر بشدت بوزد الم است واگر به خفت جنبش نماید لذت است.

این دو کلمهٔ مثبت از مسائل بیولوجی است واگر بآن صبغهٔ معنوی ویا مابعد الطبیعی داده نشود، نمیتوان این دو کلمه را درقاموس فلسفهٔ اخلاق جای داد. در جانور، ایفای هر سلیقه توأم است به تسکین. وهمان سلیقه است که در انسان بنام غریزه منکشف شده وایفای آن بیك حساسیتی که آنرا لذت می‌خوانیم همراهی میکند. کسانیکه لذت را بتکمیل عضویت تعریف نموده‌اند ، خواسته‌اند که الم را منفی آن بسازند، زیرا که الم پیرو تنقیص عضویت است . ودر ین هم شبههٔ نیست که الم همیشه نتیجهٔ قطع ویا تفرق اتصال عضو است . که اگر الم باین طوریك مفهوم منفی،

و لذت مفهوم مثبت آن باشد؛ باید که لذت عبارت از روئیدن و یا تکمیل و یا التیام عضو باشد. اگر در تمام عالم بیالوجی کدام احساس و یا غریزه، وظیفهٔ خودرا انجام میدهد (مثلاً غریزهٔ خوردن ویاغریزهٔ جفتی) آنگاه حیوان احساس تسکین می کند که آنرا به لذت تعبیر می کنند، واگر غریزه های مذکور مثلا بدون اظهار می ماند، دران وقت حسی بمانند انتظار ویا بالاخره حرمان، آن ناکامی را تعقیب میکند: که آن حس منفی لذت است، ولی الم گفته نمی شود. واین چیزی است که متعلق است بعالم غرایز ویا سلسله هاویا بعبارت قرون وسطی به عالم جلب منفعت، اما حیوان به حالت دیگری هم دچار است که گاهی از دنیای حیوان ویا عالم طبیعت به بعضی تصادماتی روبرو میشود که بعضویت آن نقصی وارد میشود. و طبیعی است که در اثر آن کمابیش احساسی از الم میکند، که اگر این صدمه بآن نمی رسد دیگر آن حیوان دردی ندارد، و تماماً بی درد و سالم و نارمل است. ولی درین حال (بر خلاف نظریهٔ ابیقوری ها) گفته نمی شود که حیوان عملاً مالك لذت است. پس لذت غالباً در قاموس بیالوجی عبارت بوده است از تسکینی که ایفای غریزه های ذوق و لمس را تعقیب میکرده ومنفی آن عبارت از «بیمزه گی» بوده است. والم نیز در جای خود عبارت ازان حساسیتی بوده که باصدمهٔ عضو مصحوب بوده و منفی آن «بیدردی» گفته میشده. ولی الم کمابیش بهمان کیف خود بانسان تظاهر میکند و بصدمهٔ عضوی او عموماً همراه است.

ولذت نیز تقریباً بهمان طریق، خواهش های ذوق ولمس راپیروی می نماید. اما انسان کنون مرهون آن دو کیف حیوانی نمانده ورفته رفته دارای کیوف وحسیات بسیاری شده وازدولت مدنیت وجامعه بسیاری ازانرجی های او بمصرف نرسیده و ذخیره شده وبه تفحصات وتتبعات علم وفن بخرج رفته است؛وازطرف دیگر جمعیت ومدنیت ازومفکورها وقوانین ومعیار هاطلب میکند وازین است که مظاهر غرائز انسان زیاده تر شده وهر غریزه ازخود شعبه ها وتقسیماتی ایجاب کرده که انسان امروزی تقریبا غرائز مربوط ذوق ولمس رابااهمیت سابق آن ها ندیده وآنهارا تایك درجه طوریکه فلاطون میگوید ازحظوظات لطیفه خارج کرده وپشت سرانداخته است.

'مروزا گرانسانیت «هل‌من‌مزید» میگوید دربارهٔ آب‌ونان وامثال آن نیست ، بلکه دربارهٔ «علم» و «روشنی» و «دوست برین» است. سقراط میگفت که لذت گمشدهٔ مردحکیم است، ولی آیا اوشوکران رابا کراه خورد؟ آری ! اوقربانی رادرمقابل توحید وحق لذت‌میدانست ومفت حکیم می‌پنداشت . آیا داود (ع) ازروزه لذت نمی‌برد وآیا محمد علیه‌الصلوة‌والسلام نورچشم‌خودرادرنمازی که‌پایهای اورامتورم‌میساخت نمیدید؟ لذت اگر لذت بیالوجی ولذت ارستیپوس‌وبنتام‌است، همانالذتی‌است که‌بهتراست درجایش بان معامله شودوجزءمسائل بیالوجی باشد،ولی‌اگرلذت آن‌است که‌غرائز شریف انسان‌وقتیکه وظائف خودرا درپیشگاه وجدان وزیر نظرعقل ایفامیکنند وآن‌لذت‌رابطور انعام‌می یابند همان است که گمشدهٔ مرددانا‌ست، که‌مردحکیم وصاحبدل بدون‌مثل‌اعلای خیرو کمال ووظیفهٔ انسانی‌خود، دیگر نصب‌العینی ندارد؛ واگرفطرت درین اعمال اوبرایش لذایذی‌را بطور انعام موهبت میکند، البته آنرابحیث مائدهٔ آسمانی قبول‌میکند .

من اگر کامروا گشتم وخوشدل چه‌عجب مستحق بودم واینها بزکاتم دادند

پس لذت بجای خوداست‌ولی‌دامنهٔ آن‌خیلی‌وسیع شده وبرطبق تکامل نوع انسان شکل تزکیه وانکشاف را گرفته است . الم نیز بطور استعاره و مجاز از حدود خود بیرون شده و بر بسیاری معانی واحتساسات اطلاق گشته است ، زیرا طوریکه گفتیم :المدر بیالوژی عبارت از حساسیتی بود ، که نقص عضویت را پیروی میکرد ، که کنون‌نیز آنرا به همان معنی آن، در مورد قطع و ضربه و سقطه و تفرق اتصال ، و فعالیت های حرارت و برودت ، استعمال مینمائیم ، ولی درعین حال، آنرا اصطلاحاً منفی لذت هم ساخته ایم ، چنانچه میگوئیم الم جوع وعطش و یادرد جدائی و همچنین آنرا به معنی حرمان نیزاطلاق‌میکنیم‌ودردناکامی میگوئیم ونیز گاهی به معنی فقدان و انتظار و امثال آن استعمال شده است که (درد) بابن معنی‌ها شاید اهمیت ادبی داشته باشد ولی نباید کلمات مجازی ومستعار را مورد بحث فلسفی قرار دهیم. این دو کلمه از طرف اخلاقیون بسیاری مورد افراط و تفریط واقع شده است که بعضی لذت راغایهٔ یگانهٔ آمال بشرساخته و برخی هم بالعکس تنفر و اشمئزاز زیادی نسبت بآن نشان داده اند

اخلاق در دنیای اسلام به سه شکل تظاهر کرده است یکی بصورت فلسفه برای طبقات عالی و دیگرش به شکل (علم) برای مردم متوسط و سوم اش بصورت فن برای عامة الناس، از لذایذی که صبغهٔ حسی دارد، در فلسفه و علم اخلاق، هیچ اثری وجود ندارد، ولی در فن اخلاق چون برای ترغیب سواد اعظم و کتلهٔ بزرگ بشر است، البته از لذت والم که آنهم تماما مفهوم کامل حسی ومتغیری ندارد، کار مشوق گرفته شده است .واین لذت والم ولو که از بین منشور های ملون حس نشان داده شده است بازهم درجوهر خود به جملهٔ طیف الوان حسی نمی آید و رنگ بلا کیفی آن غالب تر است.

(۱۷) لذت معنوی : ارسطو عقیده داشت که غایهٔ آخرین اعمال سعادت است و لی سعادت نزد ارسطو «ولو که در پایان مباحث بآن رنگ معنوی داده است» بیشتر متکی است به لذایذ جسمانی که خیرات خارجی هم دران ذی مدخل است .

نویسندگان شرق هم سعادت را غایهٔ نهائی اعمال دانسته اند، ولی به لذت صبغهٔ روشن تر ومصفی تری ازمعنویت داده اند که شیخ الرئیس ابوعلی ابن سینا نمط هشتم اثر جاوید خود «اشارات» را وقف این مبحث نموده است. ابوعلی ابن سینا به شدت مدعی است که لذات معنوی بارها اعلی تر و قوی تر و شدید تر است نسبت به لذات جسمی چنانچه زیر عنوان (وهم و تنبیه) میگوید :

«در اوهام طبقات عامه چنین جای گزین شده است که لذت های قوی وعالی همان لذات حسی است و باقی لذات که حسی نباشد تماماً ضعیف وخیالیست که حقیقتی ندارد . شاید در بین این مردم کسی پیدا شود که ادنی تمیزی داشته باشد تا باو بگوئیم که لذت های مرغوبهٔ شما مردم. شاید از قبیل مطعومات ومشروبات ومنکوحات باشد. ولی بسیار اتفاق افتاده که مرد مشغولی ولو که بامور خسیسهٔ مانند شطرنج و نرد سر گرم بوده است از ین لذات مرغوبهٔ شما که بآن تقدیم شده است صرف نظر کرده ولذت غلبه وفوقیت وهمی خود را برین لذایذ ترجیح داده است بسیار شده که مطعوم ومنکوح ومشروب به کسی که مدعی عفت ویا طالب بزرگی است، درحال صحت جسم او، باو عرضه شده ولی آنرا رد نموده وازان پهلو تهی کرده است تا حشمت او نزد خدم وحشم او برهم نشود، پس گویا آن شخص لذت حشمت را برین لذایذ مرغوبه شما برگزیده است» .

« ولی اگر باشخاص کرام ، لذت‌های مخصوص ایشان عرضه شود طبیعی است که آن لذایذ رابر لذایذ حیوانی پر تنازع ، ترجیح میدهند وحتی در ان لذایذ غیر را بر خود میگزینند وبجانب آن لذات حقیقی خود میشتابند. آری امرد بزرگ منش گرسنگی و تشنه گی را کوچك میداند و آنرادر راه حفظ آبروی خود تحمل میکند وحتی بهد هشت مرگ درصف مبارزین وقعی نمیگذارد وبسیار شده‌است که یك تن بر تعداد بزرگی مقابله نموده وبامخاطر بازی کرده که گوی ستایش را (ولو که بعدازمرگ باشد) برباید ، گویا که این ستایش درحالیکه مرده باشد باو رسیدنیست » .

« این خود دلیلی است که لذات باطنی بر لذات حسی فوقیت دارد ، واین فوقیت تنها در انسان ملحوظ نیست بلکه در حیوانات بی‌زبان نیز دیده میشود . سگ‌های شکاری درحال گرسنگی صیدرا گرفته برای صاحب خود نگاه میکنند وحتی آنرا نزد اومی آورند ، حیوانات چوچه‌دارچوچه‌خود را بر نفس خود میگزینند وبسا میشود که برای حمایت چوچهٔ خود بزرگترین مخاطراتی را که برای نفس خود تحمل نمیکنند ، برخود گوارا میسازند ، ووقتیکه لذات باطنی بااینکه عقلی نیست از لذات جسمی قوی‌تر و بزرگ‌تر باشد ، پس حال لذات عقلی چه خواهد بود . وتو در بارهٔ آنها چه نظریه خواهی داد » .

ابن‌سینا دراینکه لذت خیر است اشتباهی ندارد ، ولی این خیرات نسبی گفته میشود ومربوط است بدنیاهای پست وبلند وجدان ومراتب متفاوت همت‌ها ، چنانچه میگوید :

« خیروشر گاهی میشود که از روی نسبت مختلف میگردد ، وازین‌روچیزی که نزد شهوت خیر گفته میشود . عبارت از مطعومات وملبوسات ملائم است ، وچیزی که نزد غضب خیر است عبارت ازغلبه است . و آنچه که نزد عقل خیر پنداشته شده‌است ، گاهی ازیك جهت (حق) است و گاهی از جهت دیگر (زیبا) است . واز جمله خیر های عقلی احراز سپاس وفراوانی ستایش وحصول کرامت است . والحاصل که همت‌های مردم درین باره متفاوت است » .

وقتیکه شیخ لذت اخلاقی را عبارت از لذت عقلی و معنوی بداند ؛ طبیعی است که سعادت سطح برین ومابعد الطبیعه رابرای خود کسب می کند ، وحتمی است که باید غایهٔ

نهائی اعمال انسانی با آن نقطهٔ ارتقاء و تمرکز کنند که همهٔ غایه های مفروضه ومقرره، از قبیل خیر و کمال وسعادت دران جمع گردد. وهمه بمانند اقانیم اگر ازهمدیگر فرقی هم داشته باشند آن فرق اعتباری ولفظی باشند.

زمانیکه لذت معنوی شود، اتحاد بیشتری بسعادت معنوی پیدا میکند، نسبت بانچه بین لذت وسعادت مادی وجسمی بود، زیرا فرقی که بین لذت وسعادت بود این بود که سعادت نسبت به لذت مستوعب تر ومستدیم تر بود، که اینفرق هم بین لذت و سعادت معنوی خیلی ها کمتر میشود، زیرا لذت معنوی عموماً مستدام است وازطرف دیگر همه انواع آن (برخلاف انواع لذایذ مادی) در وفاق است.

وهم زمانیکه (خیر) تنها منحصر به لذت عقلی ومفضی به (سعادت) معنوی شد، طبیعی است که این خیر هم تقریبا متحد است با (کمال) وازین است که شیخ بین (خیر) و (کمال) فقط یك فرق واعتباری را می شناسد وبس. وفرق این است که آن چیزیکه از نقطهٔ نظر تاثیر خود «خیر» است، همان چیز، وقتیکه از تاثیر عاری است «کمال» است. چنانچه بعنوان (تنبیه) میگوید:

«هرخیری که به چیز دیگری نسبت و مقایسه میشود عبارت است از کمال مخصوص (آن چیز) که آنرا به استعداد اول خود احراز نموده است. هر لذت بدو چیز مربوط ومتعلق است: به کمال خیری آن؛ وبه ادراك آن بطوری که هست.»

شیخ که لذت را بدو شرط فوق مقید می کند برای این است که بعضی لذایذ امثال صحت ولذات مستقره، ظاهراً محسوس وبامدرك نیست، ولی کمال خیری هست. ونیز هستند مریضانی که لذت را بضد آن حس میکنند، که درین صورت آن چیز کمال خیری ایشان نیست.

سپس شیخ لذت (سعادت) و کمال وخیر را می خواهد بمانند الوان طیف شمسی دریك شقه برای مقارنه طرح کند. و ترتیب مقام های عوالم آنها را ارائه نماید. واینك بطور (تنبیه) می گوید: «هرچیزی که موجب لذت است موجب کمالی است که برای مدرك آن حاصل می‌شود ونسبت بآن خیراست؛ درین شکی نیست که کمالات وادراکات متفاوت است؛ وکمال شهوت این است که مثلاً عضویت ذوق به کیفیت شیرینی

که ازمادهٔ چیز شیرین مأخوذ است متکیف گردد ' واگر این کار بواسطه امر خارجی صورت نگیرد لذت آن لذت اصلی گفته‌می‌شود . وبهمین طوراست لذاید ملموس ومشموم وامثال آن . کمال قوت غضبی در ین است که نفس به کیفیت غلبه ویا به کیفیت شعور اذیت به‌مغضوب علیه ' متکیف شود . کمال وهم عبارت ازتکیف است به‌هیئت آن چیزی که موضوع امید ویاخاطره است . واینطور است حال باقی قوای انسانی . »

« کمال جوهرعاقل دران است که تجلی حق باندازهٔ که ادراك آن درخور استعداد ما است ' تمثیل کند ؛ وسپس تمام وجود طوریکه حقیقتاً هست ' بطور مجرد از شوائب بما نمایان شود ' که بعد از ان جواهر عقلیهٔ عالیه وپس ازان جواهر روحانیهٔ آسمانی‌وباز اجرام علوی وباقی‌موجودات ' طوری ظاهر شوند که مطابق بذوات خود باشند. واین است آن کمالی که جوهرعقلی‌را موجودیت بالفعل میدهد ' که پیش ازین عبارت از کمال حیوانی بود . ادراك عقلی در کنه خود ازهر شوائب خالص است ' ادراك حسی تماماً عبارت ازشوائب است . شمارهٔ مدرکات عقل تقریباً لایتناهی است ' تعداد مدرکات حسی درحدود قلت‌محصوراست ' ولو که در شدت وضعف خود کثرتی دارد . بدهی است که نسبت لذت به لذت مانند نسبت مدرك به مدرك و نسبت ادراك بادراك است ' که گویا نسبت لذت عقلی به لذت شهوی ' مانند این است که تجلی حق‌اول وحقایق مابعد آنرا به دریافت کیفیت شیرینی مقایسه کنیم. وباین طور است مقایسهٔ این هردو ادراك . »

اینجا چهارسوی پرمشغله ایست که اکثر مفکرین‌راه خودرا اینجا گم کرده اند ' زیرا آیا مابه لذات عقلی ومعنوی قایل میشویم ؛ وبااین است که مانند سوفست ها خورد ونوش حیاتی خودرا به مقیاس رشتهٔ سپید وسیاه لذت والم سنجیده ' به عقل‌وروح ومعنویات وقعی‌نمی گذاریم ' وقتیکه مابه اثنینیت‌روح وبدن ' عقل‌وجسم ' معنی و ماده قایل شدیم بازهم مشکلاتی درپیش داریم . زیرا باید دربارهٔ مسیر روح وبدن ودر سیر آن ودرمعاد آن فکری کنیم . حساب سوفست‌ها خیلی پاك است وانسان بعقیدهٔ ایشان بدنی است که میروید وبه خورد ونوش نمو میکند وبعدبه عناصر اولی خود تحلیل ابدی

میشود؛ و دیگر سر نمیزند. ولی عقل و تمیز و وجدان، ما را نمیگذارد که باین سطح شعوری بهائم زندگی کنیم، وازین رو باید در نظام عقلانی و جسمانی حیات فکر کنیم. ما می بینیم که نظام ادبی نسبت به نظام طبیعی قوی تر و شدید تر و مبرم تر و عالی تر است، ولی با این هم، رسم مدار آن بآن استدارتی که نظام طبیعی دارد؛ بنظر نمیخورد و مانند ماه هفت شبه یك حصه آن از نظر ناپدید است که در نظر عقل بطور قطعی وجود دارد.

پس آن حصه در کجا روشن میشود؟ در روز واپسین و یا در دوران تناسخ؟ و این است که شیخ بعد از فلاطون بهترین فیلسوفی است که درین باره حساب بسیار روشنی میدهد. سعادت نزد شیخ قصیدهٔ ایست که مطلع آن از لذایذ جسمانی شروع میشود و در مخلص به لذایذ عقلی میرسد و در مقطع بدنیای الهی اختتام می یابد.

ارسطو بحیات عقلی و لذایذ روحی و حیات تأملی قایل میشود و حیات را یك نظام سامی می شمارد، ولی مع الاسف این نظام عالی و قدسی وجاوید را با همهٔ زحمات خود بیك بارگی در حفرهٔ گور می اندازد؛ و همه را آنجا در غیاهب نیستی مطلق و فراموشی سرمدی مدفون میکند. واگر به حیات ما بعد گور قایل میشود بطوری است که گوئی در اثر میکانزم جسم است و یا حالتی است پایان تر از خواب.

ولی شیخ سعادت را مانند مثلث متساوی الاضلاع مترقی و متصاعدی میشناسد که علامات سرحدی زندگی و مرگ، جولان ساق های آنرا مانع نمیشود، تا که از ساقه های عرش میگذرد و قدم به لامکان میگذارد. و یا مثل آفتابی که رفته رفته از سایه می کاهد تا به نصف النهار خود میرسد- و این است که میفرماید:

«تا وقتیکه تو در دام و بند شواغل و علایق بدنی او بکمالی که در خور تست اشتیاق نمیکنی! و یا از حصول آن چیزی که ضد آن کمال است نمیگریزی! یقین بدان که این کار تست، نه کار عقل تو (یعنی کار بدن است) و در تو بعضی موانعی هست، طوری که بر ان تنبیه نمودم».

گویا شیخ الرئیس این شواغل را که بشکل لذات و کیفیات نفسانی است، باری میداند که از بدن بر روح تحمیل شده است؛ واگر تا مرگ مداومت میکند، آلامی میشود که سوزش آتش روحی آن از سوز آتش جسمی شدید تر است.

بوعلی رذایل نفس را اگر ازمقولهٔ نقص استعداد کمال باشد، مسئول نمی شناسد؛ واگر بواسطهٔ موانع خارجی باشد واز تعمد صمیمی نفس نباشد، مسئول میشناسد ولی دائم التعذیب نمی داند.

«عذاب» بنظریهٔ شیخ الرئیس «بنفس هائی متوجه است که فطرتاً شایق کمال» «اند. که این شوق باید اکتسابی داشته باشد؛ وازین است که ابلهان ازین عذاب» «برکران اند؛ واین عذاب متوجه کسانی است که از دعوت حق انکار کرده» «ویا آنرا فرو گذاشت ویا ازآن صرف نظر نموده اند. وازین رو بلاهت به نجات» «نزدیکتراست ازفطنت ناقص.»

این است حسابی که باید نفس به عقیدهٔ شیخ از لذت والم، آنجا واینجا، درپیشگاه (یوم القیمة والنفس اللوامة) بدهد. واگر بدن زیر قیادت روح نیاید و مقتضیات جسم تحت کانترول عقل نرود، طبیعی است که لذت هریکی ازین دو، موجب الم دیگری است، و باید این موازنه ومقابله ومعادله، ازمحاکمهٔ نفس لوامه تامرافعهٔ یوم القیامة امتداد یابد. واگر زمام خواهش های حیوانی بدن رفته رفته بدست عقل مستقیم وروح ملهم می افتد، طبیعی است که این کشاکش واین اختلافات بتدریج از بین میرود وبلهٔ عرفان روح برعمایت بدن افزونی میگیرد. چنانچه شیخ میگوید «عارفانی که متنزه اند وقتیکه چرک نزدیکی بدن را از خود میزدایند و دام و بند شواغل را درهم میشکنند دری به جانب عالم قدس و سعادت می گشایند و قابل انطباع نقش کمال اعلی میگردند؛ و آن لذت برین را درمی یابند، که توآنرا شناختی».

ولی آیاحقیقتاً وحشت ومنافرت تامی در بین بدن و روح موجود است وممکن نیست، طوریکه (مارك اوریل) میگوید، این دوبیگانه باهم جمع شوند؟ وآیا باید طوریکه ارسطواز «سولون» روایت میکند، باید منتظر باشیم تاروح محبوس، زندان بدن رارها کند؛ وآنگاه او را مسعود بگوئیم؟ نه خیر! شیخ ما باین عقیده نیست، او منکر ومخالف بدن نیست، بلکه از وحشت وشراست و سرکشی آن هراس دارد، واگر این بهیمه زیرقیادت سایس عقل می آید، طبیعی است که درقطار کاروان حیات معنوی،

به حدی ساربان خود، گوش میدهد وجانب سرمنزل (کمال) پویان میگردد. اگر این ناقه و این ساربان هم آهنگ میگردند، میتوان بضاعت عرفان را به بازار برین آن رسانید. طوریکه رئیس میفرماید:

« اینطور نیست وقتیکه روح در بدن است این التذاذ از همه جهات مسدود باشد. بلکه آنهائیکه در تأمل عالم جبروت غوطه ورند؛ وازشواغل روی بر گردانیده اند، درچهار دیوار بدن خود نیز آنطور بهره های بزرگی از لذت دارند که ایشان را از هر چیز روی گردان ساخته است »

وهنوز شیخ ادامه میدهد ومی خواهد این التذاذرا تنها مرهون کسب نساخته و جزء فطرت انسان نیز قراردهد، وازین است که باز میگوید:

« روح های سلیمی که برصفای فطرت خود میباشند، وتماس اشیاء تیره و تار زمینی، ایشان را مکدر نکرده است، اگر کدام یادروحانی ازدنیای مجرد، بگوش ایشان میرسد، ایشان را بیخودی ءدست میدهد که سبب آنرا نمیدانند ویك وجدشدید، بایك لذت سر شار وپرنشاطی، ایشان را بیك عالم حیرت ودهشت می اندازد، واین ازین است که مناسبتی موجود است » .

« این چیزی است که بارها بشدت تجربه شده است، وازبهترین عوامل وبواعث است، و کسیکه اینطور باعثی داشته باشد، البته ازپای نخواهد نشست، تاقوهٔ بصیرت خودرا تکمیل نکند، ولی کسیکه باعث اوجستن ستایش ویاهمچشمی باشد، البته به آنچه فرصت با و ارزانی کند قانع خواهد شد، اینست حال لذت مردمان عارف. »

وچون بعضی طبقات بشرموازنه ومعادلهٔ جسم وروح ولذات وآلام آنرا، براهی حل کرده اند، که غیرازراه آخرت ونشئت ثانی است، واین مردم عقیده دارند که این توازن وتکافو ممکن است که دربدن آیندهٔ روح صورت بگیرد. وازین است که شیخ میخواهد این شق باطل رابدرود گوید، تاشق اول بیشتر تائید گردد. شیخ میگوید:

« تناسخ دراجسامی که ازیك جنس است محال است. ورنه باید که هرمزاج دارای نفسی باشد که باو فیض میشود وهم نفسی که تناسخ میکند وازان جدامیگردد. پس باید که

برای یك موجود زنده دو نفس باشد. وهم لازم نیست که هر فسادی به کونی متصل باشد، و نه هم لازم است که عدد اجسام حاضره باندازهٔ عدهٔ نفوس مفارقه باشد. و نه هم واجب است که یك جمعیت نفوس مفارقه یك بدن را طلب کنند و به آن بپیوندند؛ ویا در بین خود ها بنای تدافع و تمانع را بگذارند؛ پس خود ت این مسئله را پهن بسازد و در حل آن از آنچه در موضع دیگری می یابی استعانت کن! .» (۱)

تا اینجا شیخ لذت و سعادت را بصورت (انی ـ استقرائی) از پائین بطرف بالا ارتقاء میدهد، کنون باز میخواهد استدلال را بصورت معکوسی یعنی بصورت (لمی ـ تعلیلی) نمایش دهد؛ اینجا میخواهد ابتهاج «لذت» را بصبغهٔ نهائی و قیافهٔ ما بعد الطبیعهٔ آن تصویر کند و بعد از آن متدرجاً بطور هابطه به لذات معنوی ما روشنی بیندازد، ارسطو نیز در فصل هشتم باب هشتم کتاب دهم (علم اخلاق نیکوما کوسی) همچه مبحثی دارد. ولی درس ابوعلی سینا خیلی ها قشنگ تر و پر آرزم تر و بفکر جمهور ساز گار تر و هم بحقیقت مقرون تر است .

یکی از دلیل های ارسطو در بارهٔ اینکه سعادت کامله عبارت از حیات تاملی است، اینست که دنیای زندهٔ الوهیت اگر خارج از خود کاری میکند؛ هیچ چیزی بتصور آمده نمیتواند الا تأمل، وچون عالم الوهیت در ذروهٔ عالیترین سعادت جای دارد، لا جرم حیات تأملی مسعود ترین حالات؛ و تأمل نیز بلند ترین درجهٔ سعادت است .

ولی شیخ به استظهار اهل عرفان و ارباب حقیقت، که به پاس خاطرشان نام (لذت) و (سعادت) را نمیگیرد آنرا به (ابتهاج) تعبیر میکند، عقیده دارد که شریف ترین و بر ترین صفتی که برای حیات است عشق است، مخصوصاً آن عشقیکه واجب تعالی بذات خود دارد؛ زیرا که این عشق شدید ترین ادراکی است از بلند ترین کمال. و اینك عین عبارت شیخ :

« بزرگترین ذاتی که به چیزی ابتهاج دارد همانا ذات اول است، که بذات خود مبتهج است. زیرا که او شدید ترین موجودات است در ادراك آن چیزیکه دارای بلند ترین کمال است. او تعالی از طبیعت امکان و از نقص عدم، این هر دو سرچشمهٔ شر مبری است .»

---

(۱) حل این مسئله پهنائی دارد که موجب تطویل می‌شود و آنرا محقق طوسی درهمین مبحث در شرح خود که براشارات نموده است بتفصیل ذکر کرده است .

«عشق حقیقی عبارت است از ابتهاج بتصور حضور یك ذاتی، شوق عبارت است از حرکتی بطرف تکمیل این ابتهاج؛ و این در وقتی است که صورت از یك جهت نمایشی داشته باشد، ومثلاً درخیال موجود باشد؛ و ازجهت دیگر نمایان نباشد، طوریکه گاهی درحس نمایشی ندارد. پس شخص مشتاق چیزی را درمی یابد وچیزی را نمی یابد. ولی عشق چیزی دیگری است واول تعالی عاشق ذات ومعشوق ذات خوداست. خواه معشوق دیگری شده باشد ویا نشده باشد (١) ولی جایز است که معشوق دیگری هم بشود. وبهرحال معشوق ذات خوداست ازذات خود (٢) ونیز ازموجودات بسیار دیگری.»

گویا ابوعلی می خواهد وجودهای عاقله را درپنج رتبهٔ ابتهاج بیان کند، که رتبه اول آن مرتبهٔ واجب اول تعالی است، که بزرگترین ابتهاجات ازان اوست. زیرا که کمال او کمال حقیقی است وادراك او ازان کمال، نیز ادراك تام است؛ وازین سبب ابتهاج او تعالی بذات او بطور مطلق کاملترین ابتهاجات است. وطوریکه محقق طوسی میگوید: هرخیریکه باشد موثر است و ادراك موثر از حیث اینکه موثر است محبت آن است. ومحبت وقتیکه بحد افراط برسد عشق است، و هرقدر که ادراك کاملتر و مدرك نیز ازروی خیر بزرگتر باشد، بهمان اندازه عشق شدیدتر است. ادراك تام مستلزم اینست که وصل نیز تام است وازین است که عشق کامل باوصل کامل است. واین جائی است که ابتهاج باعلی ترین درجهٔ خود میرسد.

وچون شوق ازلوازم عشق است و نوع تشبهی بآن دارد شیخ لازم دانست که دربارهٔ آن نیز حرف زند وآنرا حرکتی معرفی کند که متمم این ابتهاج است، ولی شوق درجائی مستعمل است که معشوق ازیك طرف حاضر وازطرف دیگر غائب باشد؛ وازین است

---

(١) جامی میگوید:

دل آرا شاهدی در پردهٔ غیب. مبری ذات او از تهمت عیب
نه با آئینه رویش در میانه نه زلفش را کشیده دست شانه
صبا ازطره اش نگسسته تاری ندیده هیچ چشمی زو غباری
نوای عاشقی باخویش میساخت قمار عاشقی باخویش می باخت

(٢) حافظ گوید

که بندد طرف وصل ازحسن شاهی که باخود عشق ورزد جاودانه

که شیخ کلمهٔ شوقرا بهواجب تعالی استعمال نکرده است (۱) زیرا طوریکه گفتیم ادراك خداوند تام و کامل مطلق است. وباز شیخ ادامه داده ومیگوید :

« وبعدازان آنهائی هستند که به او تعالی ابتهاج دارند وهم بذات خود مبتهج اند؛ واینها عبارتند از جواهر عقلیهٔ قدسیه، که لفظ شوق باو تعالی وهم به صفوت اولیاء مقدس او (جلت عظمته) اطلاق شده نمیتواند . »

زیرا شوق حرکتی است جانب کمال و علامهٔ این است که هنوز قوه به فعل نیامده است . وباز شیخ به کلام خود ادامه میدهد ومی گوید :

« وبعد ازدو رتبهٔ مذکور ، مرتبهٔ عشاق مشتاق است که ایشان ازحیث اینکه عاشق اند چیزیرا دریافته اند، وازحیث اینکه مشتاق اند بعضی ازایشان دارای اذیتی خواهندبود . وچون اذیت ازطرف معشوق است طبیعی است که خالی ازلذتی نخواهدبود، وگاهی این لذت را بهمناسبت بسیار دوری به بخلوچه (تختخك) وخارش تشبیهمیکنند. کهیك تخیل بسیار بعیدی است. (۲) بهرحال این چنین شوق مبدء حرکتی است که اگر این حرکت صمیم وموصل بهمقصد باشد ، طبیعی است که طلب وحرکت متوقف میگردد؛ وبهجت متحقق میشود . نفوس بشری اگر سعادت بزرگ را درحیات اینجهانی خود مییابند، یقین است که بهترین حال ایشان این است که عاشق مشتاقی باشند ، که از فتراك شوق رهائی نیابند، الا که درحیوة اخروی . »

واینك شیخ الرئیس رتبه چهارم وپنجمرا نیز حسب ذیل معرفی می کنند ، که چهارم آن رتبه مردمان متوسط وپنجم آن مقام طبقات پست است :

« وبعد ازین نفوس ، نفوس دیگرانسانی است که دربین دوحد قدسیت وسفالت بحسب درجات خود مترددانند، کهپس ازاینها آن نفوسی میباشند که درعمق عالم طبیعت مقهوری که گردن خمیدهٔ آن رهائی ندارد ، فرو رفته اند . »

---

(۱) ولی حافظ این کار را کرده است اما درپردهٔ رندی .

سایهٔ معشوق اگر افتاد برعاشق چهباك ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود

(۲) با اینکه تشبیه بعیدی است ولی قشنگ است مخصوصا درموضوع خارش که مرکب است ازلذت و الم ولی تختخك مرکب است از خندهٔ که نوعاً تخنیکی است ومجازاً بهلذت مماثلتی داردو ازالم نیز خالی نیست .

درخاتمه، شیخ الرئیس بیشتر در فکر فلاطونی اوج می گیرد ومی‌خواهد این اقانیم ثلاثهٔ غایهٔ نهائی سلوك را که‌عبارت‌ازخیر و کمال وسعادت باشد، درهمه کائنات عضوی وطبیعی وحتی درجواهر مفارق، طوریکه تذکر یافت، بشناسد؛ و خیر و یا کمال انسان‌را باخیر و کمال‌تمام کائنات توأم بداند. وهم آنچیزی را که (نیوتن) بعد ازشیخ تقریباً به‌هفت‌قرن بنام جاذبهٔ عمومی می شناسد، شیخ آنرا بیك عنوان قشنگ تر و در مفهوم عمیق‌تر ودایرهٔ وسیعتری میداند وآنرا بنام بزرگ وعالی (عشق) یادمیکند وباین رشته نه تنها اجزاء طبیعت را بهم می دوزد، بلکه طبیعت و ما بعد الطبیعت را نیز بهم شیرازه می نماید، واینك عبارت‌شیخ: «اگر درامورنظر کنی وتأمل نمائی، برای همه‌اشیاء جسمانی کمال مخصوصی خواهی یافت. که همهٔ آنها جانب آن کمال خود عشق وهم شوق ارادی ویاطبیعی دارند....»

که تفصیل همهٔ این مسایل در رسالهٔ که شیخ در «عشق» نوشته و سریان آنرا درتمام کائنات شرح داده است. بیان شده است.

(۱۸) غایه‌غیراز لذت است: اگرلذت را غایه قرار دهیم به تناقض دچارمیشویم

زیرا طلب لذت، لذت را از نزد ما می‌رباید، وقتیکه مالذتی را آرزومیکنیم بهتراست که آنرافراموش کنیم، اگرماهمیشه دربارهٔ‌ذات‌لذت فکر میکنیم، طبیعی‌است که‌مالذت‌رامیبازیم ولی اگر آرزوی خود را بجانب غایهٔ موضوعی وخارجی معطوف می نمائیم، حتمی است که لذت خود بخودمی آید. کسیکه همیشه میخواهد حیات وسیرت لذت را بجوید وهمیشه چشم خود را به لذت بدوزد، هیچگاه‌پیمانهٔ پری‌ازلذت‌بدست‌اونیست، زیرا حرص مفرطی که به لذت‌دارد نمیگذارد که لذت، آن خالیگاه بسیار وسیع راپر کند، وازین است که میگویند: درمکتب لذت‌تناقض بزرگی موجوداست، زیرا که‌اگر سابقهٔ‌ما بطرف‌لذت‌خیلی تیزوتند باشد حتمی است که غایه را ضعیف میکند، وازین است که‌لذت فکر ومطالعه میتواند بدرجهٔ نهائی خود برسد، مخصوصاً ازطرف کسانیکه شوق مفرط ایشان درجستجوی حقیقت، ایشانرا ازنفس وحظوظ جسمی شان منصرف نموده است؛ وهمچنین است درفنونی که‌شوق انسانرا بدرجهٔ مصروف‌میکند که‌ازخود ولذات‌خود فراموش‌مینماید.

و ازطرف دیگر، چیزیکه پیش از تسکین، خود را بما نشان میدهد احتیاج است نه لذت. اول چیزیکه در بارهٔ مشتهیات بنای دغدغه رامیگذارد، همانا احتیاج است. ولذت آنوقتی می آید که احتیاج تسکین میشود؛ وازین رو احتیاج باید که از تسکین مقدم باشد. ما همیشه یك آرزوی بیطرفی رابطرف غذا داریم وهمیشه اینطور نیست که محض بامید و آرزوی لذتی که از تناول غذا حاصل میشود، بغذا میل میکنیم. پس آرزو آرزوی لذت نیست ومثلا آرزوی غذا وامثال آن است.

(۱۹) آیاعقل محرك است؟ عقل را هیچ کس محرك نمی شناسد، حتی عقلیون نیز باین عقیده نیستند که عقل را بحیث محرك قبول کنند. (هیوم) Hume بروایت مکنزی میگوید: «عقل بردهٔ جذبه وسایقه است وهیچ وظیفه را اشغال کرده نمیتواند الا اینکه خدمت وطاعت جذبات رابکند» یعنی که اعمال متکی برجذبات است، وکاری را که عقل کرده میتواند این است که برای انجام مقاصد آنها، وسائل وذرایعی راتهیه کند، وباین تعبیر عقل نمیتواند که برای ما مصدر کدام تحریکی شود. وکار آن این است که میتواند بما نشان دهد که فلان محرك چطور بمفاد ما به بهترین صورت اجرامیگردد. ولی این غلط ازان نشئت کرده است که آرزو راسوء تعبیر نموده اند، ایشان تصور میکنند که ساختمان ذهنی انسان عبارت است از آرزوهای مستقل وجدا گانه، که عقل دربین شان نیز بصورت ملکهٔ مستقلی کار میکند. ولی اگر ما معتقد شویم که این هاهر کدام ازخود «عالمی» دارد (طوریکه گفتیم) دران وقت فکر استقلال وجدائی شان ازبین میرود، اگر عالم مجموعی، عالم عقلی باشد، دران وقت آرزو هائیکه دران عالم نمومیکند غیر ازان آرزو هائی خواهد بود که بدنیای غیر عقلی کسب نمومینماید؛ ووقتیکه اینطور باشد میتوان گفت که عقل نه تنها آرزوهارا قیادت میکند بلکه ماهیت قصدی وارادی آنهارا تشکیل میدهد.

وحتی ازین هم گذشته که عقل میتواند احیاناً غایات ومقاصدی را بما پیش کند که مردمان بیخبر هیچ اطلاعی ازان ها ندارند؛ وباین صورت عقل بذاته میتواند که مارا به محرك های عمل مجهز نماید. ولی این چیز عمومی ودائمی نیست وهمیشه محرك عمل عقلی نیست؛ وما نباید که همیشه تصور کنیم که همه محرك ها باید همیشه عقلی باشد، وبعبارت دیگر نباید متوقع

باشیم که همه مشوقاتیکه وجود انسانی را بکار می اندازد، باید چیزی باشد
که درخور ماهیت نوعی او باشد، و برای روشن نمودن این مسئله بهتر است که به اصول
سقراط مراجعت کنیم. سقراط میگوید: «فضیلت معرفت است» سقراط
باین جملهٔ خود چنین افاده میکند، که اگر ما به تمام وضوح بدانیم که ماهیت
غایات اخلاقی چیست، طبیعی است که بالضرور آنها راپیروی خواهیم نمود. وهم درین
شکی نیست که باید دربین یك دنیائی که تماماً عقلی است. خیر نهائی هم محرك ومشوق
نهائی باشد، ولیکن اگر امکان آن باشد که انسان خیر نهائی را بوضوح تمام بداند
وباز هم نتواند مقام حقیقی خودرا دران عالم عقلی تماماً اشغال کند، دران حال دور نیست
که خوب راخوب بشناسد ولیکن آنرا پیروی نکند. پس معلوم شد که ممکن است
مایك چیز رادرعین حالیکه آنرا خیر میدانیم، بازهم آنرا پیروی نکنیم.

(۲۰) پس محرك چیست؟ حقیقت این است که محرك ها نه بواسط محض لذت و الم

ونه هم بذریعه آرزوی غالب ونه نیز توسط سایقه وجذبه ونه هم توسط عقل محض، بوجود
می آیند. بلکه محرك ها همیشه متکی بران عالمی میباشند که ازبین آن بر آمده اند.
محرك درحقیقت انجام وغایه ایست که بعالم خود دروفاق است. درهر لحظهٔ زنده گی ماغایات
واغراض زیادی است که میتوانیم سردست بگیریم؛ وهمچنین درهر آن راه های زیادی است
که محتویات عالم ما میتواند حسب آن متبدل شود، تابتواند که بهتر وبیشتر باشعور ما؛ دروفاق
باشد، کنون اگر یکی ازین تبدلات، خودرا بما عرضه دهد، ودر اقتدار ماهم باشد. آیا درین
وقت میتواند که ما را به جنبش بیاورد؟ بلی میتواند اگر محرك آن در همان وقت
بتواند که با محرك های دیگری که شاید دران وقت حضور بهم رسانده اند، مسابقه
کنند ومیدان را ببرد. خط مشیی که بالاخره از طرف ما تصمیم شده است آن است
که با نظام شعوری ما؛ دروفاق کامل باشد. واما اگر سوال شود که این خط مشی ما
که اینطور به نظام شعوری ما تطبیق شده است، آیا عقلی هم هست ویا نیست؟ مربوط
است باین سوال دیگری، که آیا ما در بین یك عالم عقلی زنده گی میکنیم؛ ویا اینکه
عالم ما عقلی نیست؟.

موقف دوم: سلوک وسجیه

(۱) سجیه: طوریکه مفهوم شد سجیه عبارت است از عالم ویا نظام مکملی که توسط اعمال اختیاری معینی بوجود آمده است، سجیه بصورت مجموعی از نقطهٔ نظرعلم اخلاق مهم ترین عنصر حیات است، اگر کدام مقصد نیك، گاه گاهی غلبه میکند چندان تعریفی ندارد، اگر دراثر غلبهٔ اعتیادی کدام (عالم) نباشد.

ارسطو حق داشت که در ایجاد وبهم رسانی عادات خوب؛ویا بعبارت مکنزی در تشکیل وتحکیم عالمی که پیوسته غالب است، تاکید میکرد، نه به تقدیم یك اراده ونیت نیکی که موقتی وآنی باشد. اراده در حقیقت معبری است از سجیه، ودرعین حال طوریکه میگویند (سالی که نیکو است از بهارش پیدا است) سجیهٔ خوب نیز بالضرور، خود را باعمال خوب ارادی نمایان میکند. وچون سجیه یکی از ارکان مهم اخلاقی است، لازم دیدیم که درین باره تحقیقات بیشتر روحیاتی نمائیم:

(۲) دوعامل سجیه: ارث ومحیط: ارث: عموماً گفته میشود که رول مهمی

در محیط ذهنی وجسمی انسان بازی میکند؛ و فرزند نه تنها شکل وقیافهٔ پدر را بارث میگیرد بلکه میزات اخلاقی وعادات عصبی اورانیز اخذمینماید. ولی کنون این مسئله چندان محل اعتبار نیست، زیرا که درین اواخر رفته رفته ثابت میشود که اکثرآن چیزهائی که منسوب بهوراثتمیشد، کنون اصل آن‌را در محیط اولی وابتدائی طفل دیده‌اند؛ واگر چیزی از اثر ارث باشد هم بسیار جزئی است. واین‌هم خوش‌بختانه عقیده ایست که بذات خود برای علاج مساعدتر است، ولی درعین حال باید عقیده کنیم که ارث نیز تماماً بی اهمیت نیست ولااقل استعدادی‌را برای عادات وبرای میزات غیرطبیعی سجیه تهیه میکند، که استعدادمذکور عبارت است: اول از (مزاج عصبی) ودیگرش از (غریزه).

(۳) مزاج عصبی: عصبیت درخاندان هاسیرارثی میکند وبعضی مردم بامزاج عصبی بدنیا می آیند. ولی ازیکطرف عصبیت بذات خود، اگر سوء استعمال نشود، مرضی گفته نمیشود. واز طرف دیگر عصبیت یك عامل فیزیا لوجی است نه عامل علم النفسی، وازین سبب اگر گفته میشود که عصبیت ارثی است منا قض بآن نیست که گفتیم (عصبیت نفسی) و (مرض اخلاقی) ارثی نیست.

مزاج عصبی ویااعصاب متهیج، بیشتر متکی به قابلیت تهیجی است که اصلا به علم وظایف الاعضاء (فیزیا لوجی) ارتباط دارد. وقتی که سایقهٔ عصبی ازبین اعصاب عبور میکند بابعضی مقاومت‌ها روبرو میشود، ومخصوصاً درحصصی که ملتقای دوعصب است. دربعضی اشخاص این مقاومت شدید تر است ووقت زیا دی سپری میشود تا که سایقه سیر خودرا میکند، اینچنین آشخاص در عمل فکری خود کند تر، ودرمزاج خودملایم تراند، ولیکن در سجیهٔ خود متین تر و بیشتر قابل اعتماد اند، این مردم موازنهٔ خوب تری دارند وهیچ کاری‌را که خلاف معمول باشد، وحتی کاری‌را که بسیاربزرگ باشد، ارتکاب نمیکنند. ولی درمردمان عصبی این ملتقاهای اعصاب شان همیشه کشاده است وسایقه به سهولت در اعصاب شان جریان و سریان میکند، این مردم سریع الفکر اند، و سایقه همیشه بر فکر شان غلبه دارد، ایشان همیشه حساس ولی غیر متحسس‌اند. تند وسریع الحرکت اند ودر سجیهٔ خود متانتی ندارند. درسیاست انقلابی ودرافکار تخیلی ودر محافل نکته سنج و در امور خود بیشتر به سایقه رفتار میکنند؛ این مردم جمعی بزرگی اطراف خود جمع میکنند، اماقائد شده نمیتوانند، این مردم بزودی عرضهٔ امراض عقلی واخلاقی میشوند و گاهی‌هم ذکاء مفرط شان به جنون میکشد.

شخص عصبی‌شاید که‌ازجریحه های‌حیات حس تألم بیشتری‌داشته باشد، ولی‌زیاده ازان به جمال وزیبائی فطرت حساس است، که شاید درین باره شخصیکه اعصاب کند دارد هیچ حسی نداشته باشد. وبسیار شده که مرد عصبی یك ژنی فوق‌العاده بوده است.

(٤) غریزه: غریزه‌هارا نیزبه میراث میبریم واینهامواد خام ساختمان سجیه‌اند. زیرا که اگر غریزه نباشد نفوذ محیطی تاثیری نخواهد داشت؛ و همین ساز گاری

محیط وغریزه است که برای تجربهٔ حیات زمینهٔ مهیا میکند .

مهمترین انواع غریزه عبارت است ازغریزهٔ گریز از ترس، غریزهٔ جفتی، غریزهٔ کنجکاوی، غریزهٔ پدری ومادری، غریزهٔ گله ویا اجتماعی، و همچنین غریزهٔ خودنمائی و غریزهٔ حفظ بقاء، کهغریزهٔ طموح نیزازین قبیل است .

اگرما بخواهیم تمام ماهیت این غریزه هارا موردسوال قرار دهیم، گمان میکنیم خارج بحث است ولی برای مباحث آیندهٔ مالازم است که بعضیاز ذاتیات غریزه را حسب ذیل تذکر دهیم :

(الف) غریزه؛ ارثیاست نه کسبی . و ازین سبب کسی مسئول داشتن این غریزه ها شده نمیتواند .

(ب) هر کس بشرطیکه نقصان عقلی نداشته باشد دارای همهٔ این غریزه هاهست . واگر گفته میشرد که فلان شخص خالی ازترس است ویافلانی ازحس جفتی عاری است، شاید معنی آن این باشد که این غریزه ها ظاهرهٔ بارزی را درحیات شعوری آن اشخاص نشان نمیدهند . ولی بررغم آن همهٔ غریزه ها موجودودرهمهٔ انواع حیات عادی درفعالیت اند . واگر ظاهره هم نشان ندهند، ممکن است نتائج غیر مستقیم آن هادرسلوك هویدا شود .

(ج) آیاغریزه ها که درهمه موجوداست درهمه نیزاعم اززن ومرد یکسان وبیك اندازه است؟ بلی! غریزه ها در همه یکسان خلق شده ویکسان میباشد . وحتی اگر دیده میشود که در بعضی اشخاص بعضی غریزه ها، مانند غریزهٔ خصومت وغیره، قوی تر است، یقین که در اثر محیط طفولیت است، که ارث رادران دخل کلی نیست . ولی وقتیکه این غریزه ها تثبیت شد، باید شخص بآن طور حیاتی مشغول شود، که این غریزه ها بطور واضح بتوانند، خودرا بروز دهند . مثلاً طفلی که درو غریزهٔ تبارز ذاتی قوی باشد، هیچگاه باین مسرورنخواهد شد که در گوشهٔ دفتری منزوی گردد، وهمچنین طفلی که درو غریزهٔ کسب مال قوت داشته باشد، نباید اورا یك هنرور مفلسی ساخت .

وباز ازطرف دیگر، بااینکه تأثیر محیط در انکشاف این غریزه ها اثرمهمی دارد، تاثیر غده ها امثال ادره نلین ویاغده های تناسلی، نیز بی اثرنیست . که پیچیدن درین مسایل مارا از موضوع بحث ما بیرون می کشد .

(د) هر کدام ازین غریزه ها غایهٔ علم الحیاتی دارد، مثلاً غایهٔ غریزهٔ گریز، حفاظت شخصی‌است؛ وغایهٔ غریزهٔ جفتی، توالد و تکثیر نسل است، غایهٔ غریزهٔ ابوینی غم خواری اولاد است. غایهٔ غریزهٔ کنجکاوی، امتحان اشیاء غریبه است، ولی این هم ممکن است که غریزه‌را به‌غایهٔ بلندتری نیز متوجه‌بسازیم وآنرا باینصورت تزکیه کنیم.

(ه) این غریزه ها که حین ولادت نهفته اند. بفعالیت آغاز نمیکنند، تاوقتیکه موقع آنها نمیرسد، این غریزه‌ها اصلاً در اثناء نشو وارتقاء نوع، در برابر بعضی ضروریات ودرمقابل احتیاجات علم الحیاتی، بوجود آمده و کسب انکشاف کرده اند، درفرد نیز بمثلی که درنوع است، این غریزه ها همین رفتار را دارند، واز یك نقطهٔ پرو تو پلازم بشدت انکشاف کرده تا اینکه حین تولد بحیات مستقلی میرسند؛ وبعد ازآن آهسته انکشاف میکنند. درهر فرد هر کدام ازین غریزه‌ها، نهفته است تاوقتیکه موقع نهوض آن درحیات شعوری فرا میرسد، که آن وقت تاثیر آن درسلوك ظاهر شده وسجیه را معین میسازد.

انسان در یك مرحلهٔ عمر، به غریزهٔ شکار میلان دارد. ودر موقع دیگر عاطفهٔ را برای حیوانات اهلی پیدا میکند. در وقتی به حیات چادر نشینی میل دارد. ودر روز دیگر، آنرا زمینهٔ حیات زراعتی‌خود میسازد. دریك زمان خیلی‌ها مایل به اطفال همبازی خوداست و گاهی آنهارا رها کرده بطرف‌لباس قشنگی میلان می کنند وبهردورهٔ‌حیات سایقهٔ جدیدی بروی کار می آید.

وقتیکه کدام غریزه بروی کار می‌آید، تمام شخصیت را تحت تاثیر خود میگیرد. در طفلی نیز غریزه ها بعضاً شکل خود را دربازیهای طفلانه نشان میدهد. بازی محصول انرجی زیاد است وغایه ووظیفهٔ آن اینست که ما را برای حیات آماده میکند. مثلاً بازی چشم پتکان یك بازیچهٔ تمثیلی‌است ازغریزهٔ شکار، که کنون ما را در زندگی برای تعقیب مرام های عالی تری مهیا میسازد. عروسك بازی نیز انگارهٔ‌است برای پرورش اطفال. و بالاخره غریزه ها برای مامواد خامی تهیه میکنند که توسط آن حیات وسجیهٔ خودرا بنامیکنیم.

(۵) محیط : قبل ازین مادیده یم که میزات سجیه فردوامراض عصبی واخلاقی اصلامربوط است به شرایط ابتدائی محیط . این میزات وامراض شاید ازیك سانحهٔ منفردهٔ محیطی وشاید ازیك فضای معلول بمیان آید.

بهمه معلوم است که گاهی یك حادثه، تمام اوضاع مارابطرف حیات متبدل میسازد. وتغییر مهمی در خلق وذوات ما ایجاد میکند.

تندی مزاج غالباً بواسطهٔ سانحهٔ حرمان بوجود می آید. یك حمله شهوانی شاید موجب خجالت وخمود شهوت شود. واین واقعات مخصوصاً ممکن است که موجب نقایص زیادی گردد، بشرطیکه دربدو حیات واقع شودو بشرطیکه بازداشته شود وفراموش گردد.

ولی فضای عمومی طفولیت ازسانحهٔ منفرده مهم تراست، زیرا که حالات ذهنی بیشتر بواسطه فضای طفلی تعیین میگردد تااینکه توسط کدام سانحه ویا صدمهٔ مخصوص ومنفرد. چراکه درین حال نوع تلقین هم دربین است. سانحه های فوق العاده در طفولیت خواه بصورت واقعهٔ منفرده باشد وخواه توسط محیط غیرطبیعی، بهرصورت تأثیرسوء فوری نمیدهد بلکه خاطرهٔ آن باقی میماند وعقدهٔ که ازان پیدا میشود بصورت نهفته تامدت هاخودرا حفظ میکند. ووقتی که کدام صدمه یافشارویاواقعهٔ که چندان بزرگ هم نباشه وفی نفسه نتواند موجب امراض عصبی شود، لااقل آنقدر تأثیری کرده میتواند، که آن عقدهٔ نهفته را به یك مرض عصبی ویا اخلاقی منکشف سازد، و این چیزی است که مورد قبول همه اطباء روحی شده ومیگویند که همه بی نظمی های وظفی اعصاب که بعداز آوان طفلی وکودکی واقع میشود ؛ مانند ورشکستگی اعصاب دختران هژده ساله وزنان سی ساله ویامردمان تاجر وکسبهٔ پنجاهو پنج ساله، نیز درحقیقت منشأ خود را در طفولیت داشته است. وقرار گفتهٔ هیدفیلد: سوانح وتجارب طفلی است که مارا درباقی دوره های حیات به ورشکستگی اعصاب مستعد میکند .

سنگ اساسی صحت و سقم افکار در سالهای اولی حیات نهاده میشود، زیرا اولا: فکر و دماغ درین وقت زیاده تر قابل انطباع است و مشکل است اینطور انطباعات که خیلی عمیق است زدوده شود؛ وطفل هر گونه افکار و مفکورات را به خوبی جذب میکند وحتی هیچ انتقادیهم برآنها نمی نماید، اوبزودی تلقینات قولی ویا عملی مادر وپدر خودرا اخذ وبدیگران تطبیق میکند.

وبازما غالباً درطفلی قابل آن نمیباشیم که خود را بطر مناسب بحیات تطبیق ویابآن مقابله نمائیم، ولی گاهی‌شده که مرگ مادر، باآنکه ضیاع ناقابل جبیره وترمیم است، طفل‌را بزودی، متوجه ساخته است که بضروریات حیات بدرستی‌مقابله کند.

وباز هم درطفلی است که ماوضعیت عمومی خود راجانب حیات تشکیل میدهیم؛ و در طفلی است که‌ما از حیات چیزی درك میکنیم و همین قدر میدانیم که مثلا زندگی آسان است؛ ویامثلا مردم بین خود نزاع دارند؛ ویاآنکه این کارخوب‌است؛ ویااینکه‌چیزهای لذیذ دوامی‌ندارند. درین شکی نیست که مارفته درحیات تجربه های‌خوبی‌می آموزیم ومفکورات جدیدی‌را تطبیق‌میکنیم، ولی‌وضع عمومی ما که درطفلی جانب حیات تشکیل شده است سنگ اساسی است وهمان چیز است که بباقی ادوار حیات رنگی میدهد. فضای طفولیت ما، بمابنای آنرامیگذارد، که آینده ما بد بینانه است ویاخوش بینانه، بایدخوش گذران باشیم ویا رواقی مشرب‌وغیره، گویا ما آن‌چیزرا درحیات خود ادامه میدهیم که درطفلی تحت شرایط همان محیط موجوده‌بما تززیق شده؛ ولو که محیط آیندهٔ مابآن‌مساعد نباشد. مثلاً شخصی که در طفلی عنود گشته است شاید دربزرگی، حتی‌دربین بهترین دوستان وخیر خواهان خود، بازهم عنود وبد بین باشد.

وبالاخره در طفلی است که‌ما بدواً بذات خود مستشعر می‌شویم واولین‌منظرهٔ را که ازخود درمی یابیم، سر نوشت طبیعی بودن وغیر طبیعی بودن مزاج مارا مشخص

میکنند. نفوذ محیط در طفل خیلی ساده و محدود است و تقریباً منحصر است به اعضای خاندان واطراف خانه او.

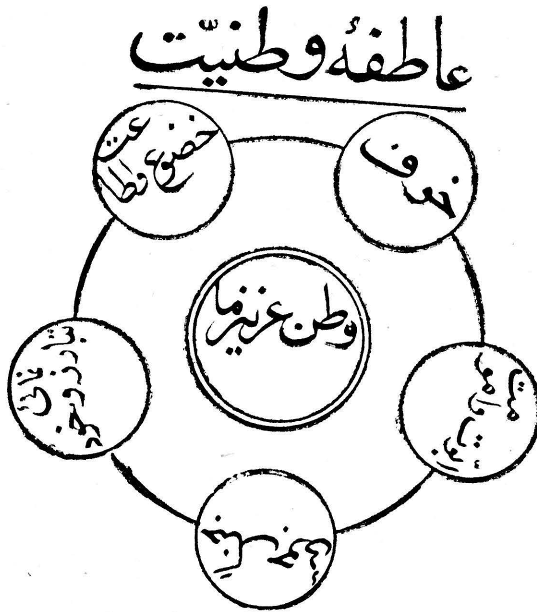
بعضی‌ها اعتراض می کنند که اگر وراثت موثر نباشد پس چرا اطفالی که زیر یك سقف و دریك محیط تربیه می‌شوند، بازهم ازهمدیگر تفاوت زیاد دارند؟ ولی جواب این است که این اطفال باآنکه ظاهراً درمحیط خود وحتی در ارث خود یکی هم باشند بازهم شرایط حیات شان مختلف است: مثلاً طفلی که کلان تر است شاید رول مادری ویاپدری را بازی کند که رول مادری ویاپدری باشد؟ وآن چوچه گکی که ریزه‌تر است شاید خود را بمانند فرزند برادر وخواهر کلان خود تصور کند. ویامثلا دیده می‌شود که پدر بدختر، ومادر به پسر، میلان بیشتری دارد؛ واین چیزها، باآنکه محیط وحتی ارث هم تفاوتی نداشته باشد، تا ثیرات متفاوتی دربین اطفال تولید می کند.

(٦) عواطف، خصال، عقده‌ها: COMPLEXES ماقبلاً ازدوچیزی که تشخیص کنندهٔ

سلوك انسان است تذکری دادیم، یعنی ازجذباتی که بنام غریزه بما بارث مانده وازنفوذی که محیط بما دارد. هرطفلی که بدنیا می آید بایك تعداد غریزه‌ها: ازقبیل ترس، خشم، جفتی، امومت، خضوع، خودستائی، تجسس، خودنمائی وامثال اینها عرض نمود میکند، وهر یك از ین غریزه ها صبغهٔ از جذبه نیز داشته می باشد؛ ووقتیکه جذبات غریزی به شرایط محیطی در تماس می‌شود، باهم متحد شده ودر اطراف موضوعات ویامفکورات ویاحوادث ویااشخاص، جمع میشود. که این اتحاد وجمعیت این ها را «مجموعهٔ نفسی» میگویند، مجموعهٔ نفسی ازدو عامل بوجود می آید. یك عامل آن عبارت است ازمحیط: خواه حادثهٔ باشد وخواه شخصی ویا مفکورهٔ؛ وعامل دیگر عبارت است ازارث یعنی جذبات غریزی.

مثلاً: وطن دوستی یك مجموعهٔ نفسی است، که دران مجموعهٔ جذبات بحیث الکترون‌ها دراطراف مفکورهٔ مملکت، که بمنزله پروتون است جمع شده است، مثلاً: ما خود را برای مملکت خود عرضه میداریم. مابرای آن جنگ می کنیم، مابرای آن عطوفت داریم،

ما برای آن می ترسیم ، ما برای آرزو های آن تسلیم میشویم. پس گویا مجموعهٔ نفسی مذکور عبارت است ازاینکه این جذبات غریزی در اطراف موضوع ومفکورهٔ وطنیت جمع شده است .



تمام ساختمان ما عبارت است ازین نوع مجموعه‌ها ، که اجزاء حقیقی عملیهٔ فکر است . مجموعه های نفسی سه شکل دارد: عواطفی ، خصالی ، عقدی .

عواطف عبارت است ازان مجموعهٔ نفسی که ما بطور شعوری آنرا قبول می کنیم . خصال عبارت است ازان مجموعه هائی که بطور غیر مستشعرانه پذیرفته می شود . عقد ها عبارت است ازان مجموعه هائی که رد میشود وقابل قبول نیست ، و ازان جهته از آنها جلوگیری شده و آنها در ذخیره باقی می مانند .

(۷) **عواطف:** عاطفه یك مجموعهٔ نفسی است که فرد آنرا پذیرفته میتواند وخودرا شعوراً دران می یابد . وطن دوستی عاطفه ایست که هستهٔ آن عبارت است از « وطن ما » که جذبات غریزی ما در اطراف آن جمع شده است . نوع خواهی نیز عاطفه ایست

که هستهٔ آن عبارت است از « فرزندان بشر » ، دین نیز عاطفه ایست که « ذات پاك خداوند » ویا عقیده به وجود مقدس او ، مرکز واقع شده و جذبات ما از قبیل نیایش و عشق وامید و بیم ، در اطراف آن متمرکز گشته است . طفل عاطفهٔ بما در دارد ، مرید به پیر ؛ و شاگرد به مکتب و فیلسوف بحقیقت و نا ول نویس به رومانس .

عواطفی که بیشتر حاکم است زیاده تر میتواند که غایات و ایدآل های حیات ما را تشکیل دهد و بیشتر در ارادهٔ ما نفوذ داشته باشد .

عواطف ما شاید خیر باشد و شاید شر ، ولی بهر حال عاطفه گفته میشود ، چونکه هر کدام آن برای فردی قابل قبول است . زیرا هر فرد عاطفهٔ دارد ، مرد سفاك شاید میل و عاطفهٔ برای قتل داشته باشد ، ولی شخص رحیم القلب عاطفهٔ دارد که حتی بگفتهٔ هید فیلد ، نمی خواهد معلم طب ، برای تعلیم شاگردان خود حیوان زندهٔ را تشریح کند .

(۸) خصلت ، علم النفسی : خصلت از عاطفه باین طریق جدا میشود که خصائل بطور غیر شعوری پذیرفته میشود . کار آن ها همیشه طوعی است و اطاعت بآن ها طبیعت ثانی شده است .

انسان در وقت غرق شدن هیچ فکری کرده نمیتواند که خود را نجات دهد یا فرزند خود را ، زیرا که درین طور حالات فیصلهٔ انسان طوعی است نه در اثر تفکر . گاهی میشود که شرف هم خصلت انسان میگردد . وقتیکه ضرورت مملکت ایجاب میکند عواطف وطنیت است که ما را تحریك میکند ، ولی گاهی میشود که وطنیت ویا نوع خواهی و مخصوصاً دین جزو طبیعت انسان شده و از بدو طفولیت آنقدر در دماغ ما جای گزین میشود ، که هر کاری که بخیر وطن و یا نوع بشر ویا در اطراف عقیدهٔ دینی باشد ، طوعاً و بطور غیر شعوری از ما صادر میشود که درین صورت اینرا باید خصلت دینی ویا وطن دوستی ویا نوع خواهی گفت نه عاطفه . گاهی میشود که خصلت با عاطفه در تنازع می افتد مانند قاضیء که

مجرم را محکوم بمرگ میکنند واشك های او نیز جاری میگردد. ویا مثلاً مانند اینکه ما با خجالت مرتکب امر شنیعی میشویم.

خصلت، هم بمانند عاطفه، گاهی خیر است و گاهی شر، وبطوری که میشود مردی دارای عواطف بدی باشد نیز ممکن است که خصلت لاابالیانه ویا ظالمانه وحتی خبیثانهٔ داشته باشد.

مقصد اصلی تعلیم وتربیهٔ دینی واخلاقی وعقلانی این است که برای خود عواطف وخصال صحیح پیدا کنیم، یعنی بکوشیم که عواطف وخصال ما در اطراف موضوعات ومفکورات واشخاص صحیح جمع شوند.

عواطف که رفته رفته زیر تمرین ومشق گرفته شود، بالاخره حکم خصال را میگیرد. عواطف نفسی ما با خصال ما، یعنی آن مجموعهٔ نفسی که قابل پذیرفتن فرد است، یکجا شده چیزیرا بوجود می آورند که آنرا (خودی منظم) مینامیم.

(۹) عقده ها COMPLEXES

ما غالباً سوق میشویم تا کارهائی کنیم

که نه تنها قوه اجباری دارد بلکه بسا اوقات با ارادهٔ ما درستیز است، گاهی میشود که خشمگین وپر نفرت ویا خیلی بد بین وبی علاقه میشویم، ولی کوشش میکنیم که آرام باشیم وبر مردم اعتماد کنیم وهمدردی نشان بدهیم. ولی آن جذبات خشم ونفرت و بی علاقه گی را که مهجور ساخته ایم، از بین نرفته وبرغم ارادهٔ ما به استقلال تمام در فعالیت است؛ وهمیشه میکوشد که از هرطرف خود را نمایان کند؛ وازین سبب باید که اصل وساختمان وتاثیر این خاطرات مهجور را که درما تحت الشعور مایك مرکز پیچیده و مشتبك پیدا نموده وباخود بعضی سابقه ها را ایجاد کرده و بنام «عقده» یاد میشود، مورد مطالعه قرار دهیم.

عقده ها (خاطره های مهجور) نیز مانند عواطف وخصال، مجموعه های نفسی می باشند که توسط گرد آمدن جذبات غریزی دراطراف موضوعات ویا تجارب محیطی تشکیل شده، ولی بواسطه ذاتیات دردناك ویاغیر مرغوب خود ازطرف (خودی) انسان پذیرفته نشده ورد شده است، تجاربی که با جذبات دردناکی توأم شده است مانند

خاطرهٔ بزدلی ویایك حملهٔ شهوانی ' و یاتذکر افتضاح ' غالبا مواد واجزاء عقده ها را تهیه میکنند .

تذکر جنگ' بمردی که در جنگ نشان ها و جوائز گرفته است' شاید هستهٔ عاطفهٔ اوشود ' ولی شاید بمردی که گریخته و محکوم محکمهٔ نظامی شده است مرکز عقدهٔ گردد . چیزی که دریك وقت عاطفهٔ مادری محسوب میشود ' شاید دروقت دیگر عقدهٔ مادری گردد. این عقده ها گاهی بنام آن جذبهٔ که دران ها غلبه دارد نامیده میشود' مثلا میگوئیم عقدهٔ ترس' عقدهٔ جفتی' عقدهٔ پستی (۱) و گاهی هم بنام آن هستهٔ که جذبات غریزی گرد آن جمع شده است یاد میشود. مانند عقدهٔ مادر و یا عقدهٔ جنگ ویاهم عقدهٔ دین . این هم باید گفته شود که بعضی عقده ها بعضی اوقات قابل قبول میشوند' مثلاً یك تحقیر در سن بیست سالگی شاید در سن پنجاه سالگی بیش از مزاحی نباشد .

عقده ها' گاهی معروف است و گاهی هم غیر معروف. اعمال بزدلی وتحقیر شاید بر رغم اینکه می کوشیم تا آنرا از یاد ببریم ' باز هم بیادما بماند ونزدما معروف باشد.

ولی بسیار عقده هائی می باشد که نزد ما معروف نیست . زیرا میشود که ما از آن مردمی که ما را تحقیر کرده اند' خودرا جدا ساخته وتماماً ایشانرا باهمه چیز ایشان ازیاد ببریم . درین وقت این عقد ها بدرجهٔ فراموش شده اند که می توانیم بگوئیم' ازوجود آنها هیچ خبری نداریم. این عملیهٔ که ما خود را ازین خواطر منفك می سازیم' عملیهٔ فعالی است وما عملاً می کوشیم که از ان خواطر جلو گیری کنیم' وازین رو باید این خواطر را خواطر رد شده وجلو گیری شده بنامیم.

---

(۱) Inferiority Complex این کلمه را بسیار استعمال میکنند' ولی بیجا. این کلمه باید چیزی نزدیك بهجبیره استعمال شود . مثلا شخص ماتحت میخواهد به تقلید شخص مافوق خود' مادو نیت خودرا بپوشد. یامثلا کسیکه فرنگی نزداو بلند تر است می کوشد که بتقلید اوخودرا بلند نشان دهد؛ وازان پهلو فرنگی مآبی میکنند .

بعضی اوقات میشود که تنها هستهٔ ویا یک جزء عرضی آن عقده نزد ما معلوم مانده وباقی اجزاء آن از خاطر میرود، مثلاً شخصی همیشه باین فکر است که او ازشیشه ساخته شده‌است؛ ویا شخص دیگری باین نظریه است که دنیا در فلان روز ویران می شود. این اشخاص اجزاء جذباتی را؛از قبیل اینکه از شکستن وبدیوار ها تصادم نمودن بترسند؛ویا در ین واهمه باشند که با دنیا یکجا انفلاق می کنند؛ بخاطر ندارند؛ وفقط بصورت عادی وبدون جذبهٔ پریشانی باین فکر خود ادامه میدهند. در هیستیری منتقل هم همین طور است، که هستهٔ عقده معروف است واجزاء جذباتی آن نزد شخص موجود نیست ودر زاویهٔ هجر وجلو گیری مانده است. وبعضاً میشود که اجزاء جذباتی آن نیز خود را از آن زاویه بیرون آورده ودر خاطرهٔ اینکه دنیا در فلان وقت ویران میشود، بعضی اوقات جذبهٔ ترس ویا جذبات گرم وسوزان دینی نیز آنرا مصاحبت میکنند. وهمچنین گاهی در ان نوع هیستیری حمله های شدید جذباتی نیز رخ میدهد؛وبعضی اوقات اینطور نیز میشود که اجزاء جذباتی محسوس میگردد، اماهستهٔ عقده درهجر باقی می‌ماند، مثلاً در مالیخولیای مشوش که مریض همیشه ترس ودهشت دارد، اما موضوع خوف در هجر مانده ودر خاطر او باقی نیست. وقتیکه عقده معلوم باشد وشعوراً ازان ممانعتی کنیم ونگذاریم که در سلوک ماظاهر شود، آنرا فروخوردن ویا عقدهٔ فرو خورده می نامیم. اما زمانی آنرا «جلو گیری» میگوئیم که عقده روحاً بما ساز گار نیست واراداتاً مانع آن میشویم. ولی جائیکه عملیهٔ ممانعت بصورت غیر شعوری باشد، آنرا «پایمال شدن» ویا «فشار دادن» می خوانیم پایمال شدن ویا فشار دادن عبارت است ازعملیهٔ غیر شعوری.

(۱۰) تاثیرات عقده‌ها: عقده ها با آنکه ذاتاً فشار خورده ویا یمال شده وفراموش گشته‌اند، بازهم همیشه تاثیرات سوء آن‌ها درحیات ظاهر شده میرود. این خاطرات صبغهٔ جذباتی دارند وهمیشه میکوشند که خود را برخلاف مجموعهٔ «خودیء» انسان بشعور برسانند.

عقده هائی که از اظهار مستقیم عاجزاند، خود را در شکل های متعددی و مخصوصاً اشکال ذیل نمایان میکنند:

۱ـ در تشوشات، یعنی امراض عصبی نفسی.
۲ـ در بی اعتدالی سلوك.
۳ـ درخواب، که زبان بیخودی است.

(۱۱) مرض نفسی عصبی: (PSYCHONEUROSES) در مارستان عقلی وعصبی دهشت‌زدگان جنگ، طوریکه «هیدفیلد» میگوید، دیده می‌شود که آنجا مریضانی هستند که مرض شان عیناً بمانند مرض مریضان دیگر شفاخانه های امراض عضوی است. این مریضان عصبی از کوری، کری، گنگی، دردسر، افلیج وباقی امراض شکوه دارند؛ و بیننده بفکر میافتد که چرا این مریضان که مرض عضوی دارند، باین شفاخانهٔ عقلی وعصبی ارجاع شده اند. درست است که ظاهره های این مریض ها مانند ظاهره های امراض عضوی است، ولی اصل ومنبع این امراض عضوی نیست، بلکه باصطلاح طب «وظفی» ومربوط است باعصاب؛ مثلاً کور عضوی آن است که درعضویت چشم او نقصی وارد شده ولی کور وظفی آن است که عضو سالم است امادر وظیفهٔ اعصاب اختلالاتی روی داده است، ولو که ظاهرهٔ هردو یکی باشد.

پس منبع اصلی مرض عضوی، درعضو وساختمان جسم است؛ ودرامراض عصبی درحس وشعوراست؛ واختلالات جذبات، همیشه اغراضی بروی کار می‌آورد، که عیناً مانند آن اختلالاتی است که عضویت وساختمان جسمی سبب آن شده است. بسیار دیده شده که انسان از خشم زیاد عملاً نابینا شده واز دهشت، گنگ گشته وازغم، کر، وازترس، افلیج گردیده است. پس مرض (سایکو نیو روسیس) یعنی مرض عصبیت نفسی، از اختلالات جذبات بروی کار می آید. وفرق دیگری که هست این است که امراض عصبی زودتر بحالت طبیعی خود می‌آید وشخصی که بواسطهٔ خشم کور شده است، شاید بعد از رفع غضب بینا شود، ولی در مرض عصبیت نفسی، چون جذبات مدتی حبس شده است لاجرم مرکزی برای خود در نفس پیدا کرده، که همیشه

ازان مرکز خود را بروز میدهد؛ وازین است که مریضان عصبی دهشت جنگ، مدتی بعد از رفع سبب بحالت مرض خود باقی میمانند. اما وقتیکه ما بمسئله عمیق میشویم، می بینیم که درشالودهٔ این مرض عصبیت نفسی، که دهشت زده گان جنگ را فرا گرفته است، یك سنگ اساسی اخلاقی موجود است.

مرض این مردم دراثر تنازعی است که در وجود این بیچاره گان پیدا شده، وحس وظیفه با حس حفاظت شخصی ایشان در مجادله افتاده است، درد های عصبی، درد های شقیقه، تشویش، افلیج و خستگی، همهٔ اینها از تنازع بین وظیفه و ترس روی نما میشود. چنانچه که بین حس اخلاقی، وبین آرزوی جفتی، بین تصریح و بین حیا، بین حس تفاخر وبین حس تواضع وغیره ممکن الوقوع است. مرض فالج وظفی پای سپاهی، از سبب آن است که اراده اش نتوانسته ترس نهانی خود را که مخفی ساخته است اداره کند. پس این علایم طبیعی وذهنی از نقص سجیه نشئت کرده است. ووظیفهٔ طبیب این است که باسباب اخلاقی آن توجه نموده آنرا سردست گیرد وآنرا بطریقی که میداند تقویه کند.

ولی اگر این مریضان نزدیك ناصح دینی واخلاقی بروند و جبههٔ اخلاقی خود را تقویه کنند حتمی است که در این تنازع داخلی شان، پهلوی حق واخلاق غالب میشود وتنازع با عوارض خود خاتمه می یابد. اما این مریضان با اینکه تا یك اندازه هم میدانند که شاید به وعظ و نصیحت خوب شوند، ولی از ملامت میترسند.

علمای روحی وطبیبان نفسی درین باره، یك نوع علاجی بروی کار آورده اند که آنرا معالجهٔ نفسی میگویند.

بعضی علماء اخلاقی وعلم النفسی ازین نوع معالجهٔ اخلاقی انکار کرده وحتمی نمیخواهند که اخلاق ازپهلوی علم النفس دیده شود، ایشان میگویند سروکار اخلاق به معیارخوب وبد وصواب وخطا است، درحالیکه علم النفس علم عملیهٔ ذهنی است. وهم میگویند که موضوع مطالعهٔ اطباء روحی، عبارت ازفرد وسعادت آن است وعلم اخلاق

موضوع خارجی دارد که عبارت ازمعیار صواب وخطاء است، که در حقیقت بهر فرد وهر زمان تطبیق میشود. وبعبارت دیگر موضوع علم النفس؛ فردی، و موضوع علم اخلاق اجتماعی است.

ولی جواب حقیقی این است که صحت وسلامت فرد از صحت و سلامت جامعه جدانیست؛ و هم انسان در حقیقت فرد گفته نمیشود بلکه او دنیائی است، جمعیتی است اما بشکل کوچکی، اومرکب است از غریزه ها، جذبات، عواطف، وامزجهٔ که از غریزه ها وجذبات وعواطف ومزاج های جامعه هیچ فرقی ندارد. وحتی غرایزی که بشکل اجتماعی جلوه میکنند امثال غریزهٔ گله ویا مادری، در حقیقت غرایز فردی گفته میشود، ولوکه خودرا بشکل اجتماعی جلوه میدهد. زیرا که خارج از فرد وجودی ندارد. غریزه گله غریزهٔ فردی است که فرد را مجبور میکند تا بوفق جمعیت و گله ویادهٔ خود رفتار کند. این خواهش اجتماعی که فرد را میگوید دزدی مکن، مکش، دروغ مگو، قوتی نخواهد داشت اگر این غریزه ها در فرد، بقوت موجود نباشد.

پس امراض بی نظمی وظایف عصبی ذیل:

هستریا (۱) Hysteria

نیورستانیا (۲) Neurasthenia

حالات تشویش (۳) Anxiety States

---

(۱) اختناق الرحم (نام قدیمی است وقتیکه عقیده داشتند این مرض مخصوص زنان است) بعضی اطباء آنرا هرعهم گفته اند، وبعضی مانند محمدزکریای رازی آنرا فقدان النفس نامیده اند.

(۲) بعضی آنرا (حرض) گفته وبعضی وسواس نامیده اند، لفظ نورستینیا هم معروف شده است وگاهی هم بنام ضعف اعصاب یادمی‌شود.

(۳) قلق و اضطراب هم گفته شده است.

امراض پری دیده (٤) Obsessions

امراض ترس (٥) Phobias

وغیره، همه تظاهرات مرضی عقده ها است که اصلاً عبارت از خاطرات مهجور و پایمال شده است. یك خاطرهٔ ترس که از اظهار ابا میکند، اخیراً مرام خود را در فلج ساختن و شل نمودن یك مرد سپاهی بدست می آورد. انحرافات جفتی هم نتیجهٔ پایمال شدن غریزه جفتی است.

اگر ما بعضی از امراض عصبی را که در نتیجهٔ پایمال شدن خاطرات پیدا میشود، مطالعه کنیم مسائل سلوك اخلاقی بما روشن تر میگردد، زیرا که مسایل سلوك اخلاقی در اصل علم النفسی خود عیناً بمانند آن امراض اخلاقی میباشند که ما بآنها علاقهٔ مخصوص داریم، ما اکثراً میتوانیم که اشکال زیادی را از امراض عصبی، بشناسیم بعضی مریض ها علامات تشویش، رعشه،

---

(٤) (پری دیده) بهترین تعبیر است برای این کلمه (مرا چون پری دیدهٔ دیوانه سازد. چو گردد پری دارم از دیده غایب) و بعبارت و نام دیگر غلبهٔ مفکوره برعقل، اگرچه مجنون هم بهمین معنی است، زیرا جنون هم اشتقاقی است از جن؛ و این فکر بسیار قدیم است که امراض دماغی را همیشه بجن و پری نسبت میدادند، (مگر دیوانه خواهم شد درین سودا که شب تا روز- سخن با ماه میگویم پری در خواب می بینم) حافظ درین بیت بهردو اصطلاحی که در بارهٔ دیوانه استعمال شده است اشاره میکند: هم بکلمهٔ مهتابی Lunatic و هم بکلمهٔ مجنون و پری دیده Obsession دیوانه هم بهمین طور اشتقاقی دارد که از دیو اشتقاق شده و دیو و پری از یك مقوله است ولی چون دیوانه کلمه ایست که عام تر است و بهمهٔ اقسام جنون اطلاق شده است، آنرا درین مورد استعمال نکردیم.

(٥) ترس ها، اگرچه بعضی از اطباء مخصوصاً طبیب های غیر نفسی، ترس ها را در جملهٔ پری دیده محسوب می کنند (چنانچه ما هم این طور کردیم) و پری دیده را بسه قسم تقسیم می نمایند:

اول: پری دیده گی «متردد» مانند آنکسی که چندین بار واپس بحجره رفته و باز می بیند که مبادا رادیوی خود را و یا نل آب حمام را بسته نکرده باشد.

دوم: پری دیده گی جذبه و سایقه، مانند کسی است که میل مفرطی دارد که دزدی کند و یا خرمن بسوزد، یعنی حالت جنونی سرقه و احراق

سوم: پری دیده گی ترس است مانند ترسی که از جای تنگ و یا میدان فراخ دارد یا ترس از بعضی حیوانات و حشرات، که ثانی را مانیا و ثالث را فوبیا نیز گویند.

عرق ، پریشانی فکر وخواب های هولناك را نشان میدهند که میتوانیم مرض ایشان را « عصبیت پریشانی » نام Anxiety Neurosis بگذاریم . بعضی دیگر همیشه مانده وخسته اند، ایشان بخوبی خواب سنگینی را میگذرانند، ولی ازان خواب راحتی حاصل نمی کنند، وصبح که ازخواب برمیخیزند ، ازانچه پیش ازخواب بوده اند ، مانده تر وخسته تر اند. اینها مریضانی هستند که « نیو رستینیا » یعنی (حرض) دارند. قسم سوم: ازفلج، کوری ، صداع ویا درد کمر ویا علامات مخصوص وموضعی جسم شکوه دارند که این نوع امراض را هیستیری منتقل میگویند . نوع چهارم: از امراض عصبی امراض (پری دیده) است مانند آنکسی که از تنهائی میترسد و یا از جمعیت هراس میکند .

مرض عصبی نفسی ذاتاً نتیجهٔ عقده و خاطرات پایمال شده است، اگرچه انواع آن ازهم مختلف اند واین اختلاف دراثر اینست که خاطره تاچه اندازه پایمال گشته است . درنیورستینیا ، خاطره عمیقاً مهجورو پایمال گشته ، بدرجهٔ که هیچ تظاهری ازترس ویا آرزوی جفتی ویا از مطامح مهجور در شعور ظاهری دیده نمیشود ، وحقیقتاً این مریض های نیو رستینیا ظاهراً خامد وبی علاقه اند و چنان دیده میشوند که از احساسات وانفعالات نفسی تماماً عاری میباشند . در حقیقت مریض نیورستینیا در اینکه جذبات غریزی خودرا با قوای آن جلو گیری کند؛ وآنها را زیر فشار گرفته پایمال نماید، همه انرجی خودرا صرف کرده ؛ و ازان سبب خیلی خسته شده است و اگرچه مریض مذکور درین ارادهٔ خود کامیاب شده و حقیقتاً خاطره را خوب پایمال نموده وعقده را خوب تشکیل داده است، ولی دربهای آن قوهٔ حیاتی خودرا نیز آنقدر زایل نموده که حتی در اجرای مسائل عادی حیات نیز برایش توانی باقی نمانده است ، واو کاملاً باین مجهودات خود ازقوه وشیره خالی گشته است . این چنین یك شخص همیشه نه تنها از خسته گی جسمی شاکیست بلکه فشار روحی او نیز ازان کمتر نیست .

در (عصبیت پریشانی) عقده آنقدرها عمیقا پایمال نشده است ، بلکه جنگ دربین خودی و بین عقده، در یك میدان تنگی واقع شده که خودی را دچار خطر

شدیدی نموده است، وقتیکه دوقوهٔ متقابل بیك فاصلهٔ نزدیکی، در بیکار شوند، نتیجهٔ آن بدون رعشه و فشار چیز دیگری نیست، مثلاً اگر من عضلات قابضهٔ بازوی خود را فشار دهم، و در عین حال، عضلات باسطهٔ آن‌را نیززیر فشار بگیرم و بکوشم که بازوی خود را شخ وسخت نگاه دارم، نتیجه چنان خواهد بود، که تمام بازوی من دریك حال رعشه خواهد آمد؛ وهمچنین اگر دوقوهٔ جذباتی، دریك صحنهٔ تنگ روح، در نبرد شوند، طبیعی است که حالاتی مانند رعشهٔ عقلی ویا بعبارت دیگر (عصبیت پریشانی) بروی کار خواهد آمد. اگر دعوی طموح خیلی‌ها شدید باشد و درعین حال ترس ناکامی نیز به شدت دامن گیر گردد، انجام آن بدون گرفتار شدن برعشهٔ عقلی دیگر چیزی نخواهد بود. اگر دیو خواهشات جفتی، انسان را تحریك کند ودر عین حال فرشتهٔ عفت از گریبان او بگیرد، باز همان میدان نبرد بین دو قوه، در وجود او پیدا شده وبطوریکه رعشه براندام او می‌افتد، روح او نیز مرتعش میگردد وبطوریکه علایم پریشانی‌جسمی مانند عرق - لرزه - ضربان قلب وهیجان جسم، برانسان طاری میشود، البته روح انسان نیزعرضهٔ این چنین عوارضی که مخصوص اوست میگردد.

بهرصورت، فرقی‌دربین (پریشانی) و (عصبیت پریشانی) موجود است. پریشانی شاید نتیجهٔ یك مجادلهٔ معلومی بین دوغریزه باشد، چنانچه قبلاً ذکر شد. اما عصبیت پریشانی، بر خلاف آن عبارت ازان ترس و تشویشی است که موجب آن بما معلوم نیست، و ما فقط یك منظرهٔ هولناك آنرا در کابوس های خود ملاحظه میکنیم، و هم گاهی در روز ها‌ما را دچار خوف و دهشت مینماید. این طور مریض از یك خطر خارجی بیم ندارد. بلکه او از یك جذبهٔ می ترسد که جذبات حاکمهٔ او را تهدید می نماید.

هیستیریا یا انتقال: یکی از عجیب ترین انواع ضعف اعصاب ویك ظاهرهٔ است که خود را در علائمی که جسمی صرف است نمایش میدهد مانند کوری؛ کمر دردی وتهوع؛ این امراض رابنام هیستیریای (تبدل) وهم گاهی بنام هیستیریای (ارتداد) نیز یاد میکنند. زیرا که درین امراض بعضی علایم

مخصوص ومعین جسمی جای نشین علایم منازعات عقلی واخلاقی میشود . و همینکه امراض عقلی خود را به شکل امراض جسمی تبدیل میکنند . حالات عقلی خیلی ها تخفیف می یابد . مثلاً مریضی را هید فیلد شرح میدهد که بمرض قی مزمن گرفتار بود ، واخیراً توسط تحلیلات روحی معلوم شد که او این مرض جسمی را بعوض مرض روحی خود که عبارت از عقدهٔ عمل بزدلی بوده است ، گرفته که کنون نمیتواند آنرا بیاد بیاورد .

ونیز میشود که عقده ها بجای اینکه خود را بحیث علایم جسمانی بشعور برسانند ، بصورت علایم عقلی ظهور کند . طوریکه دیده میشود : بعضی مردم خیال خودرا باین پخته کرده اند که ایشان ازشیشه ساخته شده اند . وهم ممکن است که عقده ها خود را بصورت جذبه ویا انفعالی نشان بدهد ، ونوعی ازترس Phobia را تشکیل دهد طوریکه نیزممکن است گاهی بصورت یك مرض اخلاقی تبارز کند ، مانند Perversion « گمراهی جفتی » ویا میلان طبیعی بسرقه Kleptomania که آنرا دغره هم میگویند. (۱)

روزی مردی زنی را بشیوهٔ که از ان شائبهٔ میلان جفتی محسوس میشد ، اذیت کرد ولی ثانیاً براثر تحلیلات معلوم شد که این مرد از همچه زنی که دارای چنین شغل و صفاتی بوده ، ناسپاسی و بیوفائی دیده و یکنوع خاطرهٔ بدی ازان زن داشته ؛ وکنون بمحض دیدن این زن آن خاطرهٔ مهجور بصورت یك سایقه ، مرد مذکور را وادار نموده که خانم مذکور را چندك بگیرد و با ذیت او بکوشد ؛ گویا این عقده را محض دیدن زنیکه مانند آن زن بود ، ولو که ظروف و شرایط هم مختلف بود ، تحریك نموده بود . خواه این عمل را ضعف عصبی تصور کنیم ویا مرض اخلاقی ؛ وبه عبارت دیگر خواه جذبه شناخته شود ویا ضلال سلوك . در نیوراستانیا (حرض) خاطره تماماً ودر حالت عصبیت پریشانی بعضاً ، پایمال گشته ؛ وحشت و گریبانی نزدیکی باخودی مشاهده میشود . درهیستیریای انتقال وپری دیده گی وامراض اخلاقی ،

---

(۱) دغر ودغره بمعنی کلپتو مانیا آمده است . حضرت علی رضی الله عنه میفرماید (لاقطع فی الدغره) یعنی کسیکه سرقه درو بحیث مرض عقلی و عصبی باشد باید دست او قطع نشود .

عقده از یك فاصلهٔ دور تری به شکل علایم محلی و بصورت علایم جسمی و یا عقلی ویا اخلاقی، ظهور میکند.

وما این جا مبادئی را که موجب عصبیت میگردد، بعضاً شرح میدهیم:

اولاً: هر عصبیت وور شکسته‌گی اعصاب، در حقیقت نتیجهٔ مجادله‌است.

عقده ها مانند غریزه ها میکوشند که خود را ظاهر سازند و فقط بواسطهٔ مجادله است که مهجور و پس پای ویا پامال میگردند. واین مجادله شکل های متعددی دارد.

مثلاً مجادله در یك شکل سادهٔ خود ممکن است که بین دو سایقهٔ باشد که از غریزهٔ نشئت کرده‌است؛ ویا شاید ممکن است که بین دو عقده واقع شده باشد. مثلاً اینکه مجادله بین اقدام وترس واقع میشود واقدام مجبور است بحمله،وترس مجبور است بفرار،ودر نتیجه شخص به افلیج گرفتار میشود. وشاید هم مجادله بین سایقه وبین خودی واقع شود، چنانچه نیز دیده میشود که خودی اخلاقی بر خودی خود خواه، نفرین ومعارضه میکند. وبالاخره ممکن است که مجادله بین دو حالت حیات واقع شود. چنانچه دیده میشود که حالات طفولیت نمیخواهد که برای حالات بلوغ موقعی بدهد.

ثانیاً: این مجادله همیشه عنصر داخلی نفس وروح است. ما باید این موضوع را از نقطهٔ نظر علم النفسی حل کنیم. زیرا نظریات علماء علم النفسی، درین باره، با نظریات علماء علم الحیات مغایر است. علماء علم الحیات همیشه زندگی را از نقطهٔ نظر تطبیق به محیط می بینند،ولی علماء علم النفس هر چیز را از پهلوی عملیات ذهنی تعبیر میکنند، وبدنیای خارجی، صرف ازین نقطه علاقه مند اند که آن دنیا موجب عملیات ذهنی میشود، این اختلاف بین این دو طبقه، نه تنها در تصور عصبیت نفسی دارای اهمیت است، بلکه بگفتهٔ هید فیلد در علاج آن نیز رول مهمی را بازی میکند.

علماء بیالوژی تصور میکنند که سبب ور شکسته‌گی اعصاب مریض، یك امر

واقعی وموجود خارجی است، مانند کدام صدمه ویا ترس ویا حرمان ویا ناکامی. وایشان وظیفهٔ بزرگ حیات انسان را چنین گفته اند که باید خود را به محیط خود تطبیق دهد، وازین رو ورشکستگی اعصاب را چنین دانسته اند که از ناکامی اینکه خود را بحیات تطبیق کرده نتوانسته است بعمل آمده است. معلوم است که سپاهی آنوقت به ورشکستگی اعصاب دچار می شود که نمی توانند خود را به تکالیف وزحمات جنگ آماده وتطبیق کنند. وهمچنین تاجری که نتوانند از عهدهٔ تجارت بر آید بهمین سرنوشت دچار می گردد، زیرا که خود را بمحیط خود که تجارت است تطبیق کرده نتوانسته است. این است دلائل علماء علم الحیات، که از نقطهٔ نظر ایشان تماماً صحیح است. ولی علماء علم النفسی باین نظریه نمی باشند، واین را برای معالجه کافی نمیدانند، زیرا اگر ورشکسته گی اعصاب سپاهی ازین نقطه باشد که خود را بمحیط خود منطبق ساخته نمی توانند، پس او طوریکه هید فیلد میگوید میتواند به آسانی این مشکل را رفع کند ومحض اینکه خود را بگوشهٔ پنهان کند مشکل رفع میگردد. ولی آیا چرا این سپاهی این کار را نمی کند؟ زیرا درین مورد ترس دیگری هم موجود است که حتی از انفلاق بم آتوم نیز شدید تر است، وآن ترس در خودش مضمر است وآن عبارت است از ینکه از سقوط موقعیت شخصی و تقدیر ذاتی خود هراس است، وبعبارت دیگر سپاهی که بورشکستگی اعصاب دچار شده است ازین سبب نیست که او نتوانسته است خود را بمحیط تطبیق دهد، بلکه ازین است که او نتوانسته است که خودرا بخود تطبیق دهد. درست است که انفلاق خمپاره موجب دهشت و سبب ترس می شود؛ و مسئله را بمجادلهٔ عمیقانهٔ می کشانند ولی مجادلهٔ حقیقی ومجادله که از مجادلهٔ بین شخص ومحیط او ست، بارها مشکل تر است، این است که مجادله بین شرف شخص ازیك طرف وبین حفاظت حیات او ازطرف دیگر واقع می گردد. گویا این شخص ازین جهت ناکام شده است که خود را بآن قوای نهانی ترسی که درو مضمر است نزدیك ساخته نمی تواند. زیرا که همت وحس

شرف و وظیفه 'هیچگاه نمی خواهدآن ترس را بشناسد. گریختن از جنگ وحتی خاتمه یافتن حرب' نمی‌تواند این مسئله راحل کند' واگر مسئلهٔ ما عبارت از تطبیق شخص بمحیط می بود یقین که گریز علاج آن بود. ولی اینجا چون مجادله' مجادلهٔ نفسی وداخلی است' این بیچاره برای گریز ازین نبرد داخلی چارهٔ دیگری ندارد الا اینکه در آغوش ورشکسته گی اعصاب پناه برد.

ثالثاً: هر مرض عصبی بطور غیر شعوری مطلوب است. زیرا این امراض ما را از مجادلهٔ درونی ما نجات می دهد. طوپچی زورق' حینی که دفعتاً می بیند که تحت البحری در کنار اوایستاده وبصدد حمله است' طبیعی‌است که طوپچی بین‌دوسنگ حس وظیفه وحس ترس' آرد می‌شود؛ ودفعتاً می‌بیند که کور شده است'اگرچه مرضی که عضوی باشد در چشم او وجود ندارد.

گویا این کوری که نوعی‌ازمرض عصبی است تنها پناه گاهی است که‌اورااز‌مجادلهٔ بین‌ترس‌ووظیفه نجات میدهد. وحقیقتاً درین کوری او' هردوطرف متخاصم باهم میسازند وآشتی میکنند. و ازین است: دیده می‌شود که امراض عصبی وحتی اخلاقی بطور غیر شعوری مطلوب طبیعت است. در هر مرض عصبی و همچنان در هر مرض اخلاقی علامات را طوری می یابیم که موجب تسلیت هردو عنصر مجادل می شود. حتی ورشکستگی مرد جاه طلب در مجادله ایست که بین آرزوی اقتدار و بین ترس ناکامی آن رخ میدهد' وحقیقتاً این ورشکستگی موجب تسلیت اوست و میتواند بگوید: اگر مریض نمی شدم آسمان را بزمین می دوختم.

(۱۲) عقده ها و سلوک: ازموضوعات گذشته بخوبی فهمیده شد که عقده ها نه تنها موجب ورشکستگی اعصاب می گردد' بلکه تاثیر بارزی در سلوک و اخلاق نیز دارد.

کنون ها می خواهیم که تاثیر اخلاقی عقده ها را در امور ذیل مشاهده کنیم:

(الف) ترشح و تجسم عقده ها. (ب) جبیرهٔ مزید. (ج) اماره گی

ولوامه گی نفس (د) عادات. (ه) امراض اخلاقی.

(۱۳) ترشح وتجسم: می گویند: بچشم مار گزیده، ریسمان سیاه بشکل مار جلوه می کند، زیرا گویا عقدهٔ فراموش شده ترس است که بساز موقعی یافته ترشح می کند. عقده هائی را که ما از شناختن آنها خود داری می کنیم، همیشه میخواهند که خود را با اشخاص واشیاء خارجی ملحق کنند و بآن ذریعه بشعور برسند. و باین صورت ما ازان چیزی که در خود اجازه نمیدهیم آن چیز را در دیگران هم بنظر نفرت می بینیم. و همین است مبدء ترشح ویا تجسم عقده ها.

دزد بگیری را یاد میدهم که خیلی ماهر و خیلی فعال بود و دران وقت دزد های بسیاری را به پیشگاه نظم و قانون سپرده بود، شاید مهارت او در اثر معلوماتی بوده که در بارهٔ دزدی داشته، وهم شاید فعالیت او در اثر آن بوده که مرد جدی وبا انرجی بوده است. ولی وقتیکه قساوت و شدت او که بمقابل دزدان داشت مطرح بحث شد، معلوم شد که خودش روزی دزد بوده و بعد از مدتی که باین شغل مشغول شده ازان کار نفرت کرده و نخواسته که دیگر دزد باشد، وبعد ازان کوشش کرده که این خاطره را پایمال ومهجور کند، کنون این خاطرهٔ مهجور بحیث عقدهٔ می گو شد که ازو ترشح کرده بر دیگری تجسم کند. پس این شخص بادزدان دشمنی ندارد بلکه خودی نارمل اواست که باخودی دزداو درستیز است. اودزدی خودرا در آئینهٔ ایشان دیده ودران آئینه بادزدی خود می جنگند.

و ازین است که اندرز گویان همیشه بر خلاف آن اعمالی اندرز میدهند که خود شان مستعد آن اند، و این ضرب المثل بیجا نیست که گفته اند «در آئینهٔ خود می بینند» ما در حقیقت تقصیرات خود را در دیگران تجسم داده، وهمان تقصیرات خود ما می باشد که در دیگران موجب نفرت ما شده است، ولو که ازان مستشعر نمی باشیم، ما از بی کفایتی دیگران ازین سبب رنجش داریم که ما نمی توانیم به بی کفایتی خود اعتراف کنیم. بسیاری جذبات ما برخلاف خود ما است. ما اوضاع کاهلانه و کثیفانهٔ دیگران را قابل تحمل

نمیدانیم، زیرا که این میلان های خود ماست. ما همیشه لجاجت وبخل ونفرت را نکوهش می کنیم، زیرا که ما عملاً لجوج وبخیل ونفور می باشیم. ما مردم مغرور را دوست نداریم، زیرا که خود ما بدون اینکه مستشعر شویم مغروریم، از طرف دیگر نیز یك روح سهل انگار ومتحمل فقط عبارت ازیك ترشحی است ازان وضع متحملانهٔ خود ما که جانب نقایص مخفی خود داریم، ما در دیگران آن چیز را قابل عفو میدانیم که میخواهیم آن چیزها در خود ما معفو باشد. زیرا که باین وسیله ملامتی را که در خود می یابیم تخفیف میدهیم. و عین این مبدء به حب وبغض ما نیز استعمال شده میتوانند. ما عموماً دوست داریم آن هائی را که دارای اشیائی می باشند که ما مالك آن ها نمی باشیم. مثلاً اشخاصی که خود را دانا ویا معتبر ویا پول دار می شمارند، در حقیقت اینطور نیستند؛ وازین سبب کوشش میکنند که خود را به حلقه های دانا ویا معتبر ویاپولدار مربوط بسازند. اگر کسی دارای روح یك طفل بوده وبمقابل دنیا ترسو باشد، طبیعی است همیشه زبانرا بستایش شجاعت کشاده؛ ونیز دائم خواهان صحبت مردان شجاع ویردل است، وهمچنین ملیونر هائی که تعلیم ندارند واگر دارند هم خیلی کم است، زیاده‌تر بهدار الفنون‌ها واکادمی ها معاونت مالی می‌نمایند. کتاب‌هائی که دراطراف جفتی نوشته شده‌است غالباً ازطرف کسانی‌است که‌حیات جفتی ایشان هرطوری که هست نارمل نیست. ناصحین صلح جهان غالباً آنهائی میباشند که صلح و امن در نهاد شان بواسطه تنازعی که در روح شان موجود است، تماماً ازبین رفته است، وازین است که این ناله وفغان ایشان درراه صلح، بدنیای بیرون ترشح میکند. غیر خواهی هم ترشحی است از شفقت بخود. خواه باین صورت که از محبت ذاتی خود ما به خود ما منکشف شده است ویا اینکه عقده ایست ازحرمان ذاتی. واین یگانه چیزی است که در مرد اجتماعی بد و شکل متفاوت انکشاف میکند: یکی آن مصلح تکاملی است که بر بیچاره گان ومظلومان رحم وشفقت می پروراند، ودیگرش آن مرد انقلابی است که شخصاً دشمن شدید ظالمان است.

این چیز هائی که گفته شد تایك درجه بماروشن ساخت که علاقهٔ ما بدنیای

خارج عموماً وابسته است بآن علاقهٔ که ما به عقده‌های خود داریم.

(۱۴) جبیرهٔ زیاد: شکل دیگری که بحیث یك محرك غیر شعوری در حیات تاثیر بارزی می کند، عبارت است از جبیرهٔ زیاد. ماوقتی که می خواهیم عقدهٔ خود را بپوشانیم، طبعاً جانب افراط مقابل آن میرویم؛ بسیار دیده شده است که بعضی زنان طوری از اظهار محبت بشوهر ابا می کنند که بعضی‌ها تصور می نمایند که شاید در خانوادهٔ شان نزاع جدی پیدا شده است. هید فیلد مرد میانه سالی‌را مثال می‌آورد که در ابتداء جنگ اول جهان، این طرف و آن طرف میرفت و بسیار بشدت اظهار می کرد که کاشکی جوان می بودم که بمیدان جنگ میرفتم، ولی او درحقیقت بزدلی خودرا اظهار میکرد، زیرا این حقیقت زمانی که مردمان میان سال نیز بمحاربه جلب شدند ثابت شد. آنهائی که همیشه تنقیدات صریح رابرخود دعوت می کنند، مردمی هستند که اگر درجواب دعوت شان سوای تملق چیز دیگری گفته میشود، می‌رنجند وعصبی میگردند. جبیرهٔ زیاد در حقیقت خاصیتی است که میکوشیم توسط آن طبیعت خود را بپوشانیم ولی در عین حال آنچه‌را که ماميخواهيم پنهان کنیم بوضاحت اشکار می سازیم.

هید فیلد با تعجب مشاهده میکند که در تحلیلات فکر انسانی، عقلیون بیشتر از دیو وپری می‌ترسند، وآنهائی که بفوق طبیعت کمتر اظهارعقیده می کنند به شگونها وتفاؤلات زیاده تر پای بندند. مردمی که لاف شجاعت می زنند بیشتر نزد قوه فرو تنی دارند، وآنهائی که بمقابل کلمات پر عواطف وهمدردانه خیلی‌ها مقابله و مجادله می نمایند، باز دیده می شود که خود شان نیز از عواطف عاری نمی باشند. طوریکه بعضی عقیده کرده اند که در فریدریك نیتچه عواطفسوزان وشدیدی بطرف بینوایان مضمر بوده. وآنهائی که میکوشند به کل‌ها وبچق ها تمسخر نکنند، بیشتر میخواهند که بر دیگران تفوق داشته باشند ودر حقیقت این حس ازان نشئت کرده است که نمی توانند ببینند که حس غرور بذاته مجروح شود؛ و ازان است که فرض خطر تحقیر را برداشت کرده نمی توانند. بسیار شده است که ما کار خود را در بعضی نقاط

غیر جدی تنقید نموده ایم ، تااینکه بتوانیم توجه دیگران را به نقطه های دیگر کار خود که بنظر ما خیلی مکمل است جلب کنیم .

علماء روحی نمیکوشند که خلق وذات مردم را از نقطهٔ نظر تشخص و یا نقا بی که ایشان بروی خود اند اخته اند بشناسند، بلکه میکوشند که ایشانرا ازروی روحیاتی که بطور غیر شعوری از ترشحات و تجسمات ایشان واز پهلوی جبیره زیادی که طبعاً بر عقد های خود می نمایند، مطالعه کنند .

(۱۵) نفس اماره ولوامه: تاجائیکه مکانیزم روحیات نشان میدهد این هر دو ندای داخلی از هم جدایند ، وهر دو آواز آرزوهای پس پاشده اند . تسویل نفس اماره آواز شری است که عقب زده شده است . صدای وجدان نالهٔ خیری است که پایمال شده ومیخواهد خود را بمنصه شعور برساند . وقتیکه سایقه های ما به تسویل شرارت تحریك می شوند ، میتوانیم گفت که نفس ما به اماره گی شروع نموده است ، ولی وقتیکه جانب زیبائی های خیر دعوت می شویم یقین است که وجدان ما بحرکت آمده است . تسویل نفس اماره صدای شر نهفته و پس پای شده ایست وآن وقتی صورت میگیرد که خیر بروی کار آمده و برشر غلبه یافته باشد . دعوت وجدان ندای خیری است که پایمال شده وشر بران پیروزی یافته است، مرد خوب کسی است که دارای عواطفی باشد مانند رحم وعدالت و کرامت، این مرد خوب گویا ظلم وبی عدالتی وحرص را پشت پای زده وآنها را زندانی کرده است . ولی این زندانی ها همیشه میکوشند که از ان زندان گریخته وخود را به فضای آزاد شعور ظاهری برسانند ، وچون آن مرد، مرد خوبی است، لاجرم این آرزو های زندانی که اورا تسویل میکنند؛ باید طبعاً بد باشند - وازطرف دیگر مرد بد کسی است که ذمایم را دوست داشته خود خواهی وپستی ورذیلت را اختیار کرده ؛ وباقی سجایای نیك امثال نیکی بدیگران و علو همت وفضیلت را پدرود ومهجور ساخته است، در این شخص که سجایای نیك محبوس ومهجور شده اند، حتمی است که دائم می کوشند خود را ازحبس وتبعید نجات دهند ، وازین سبب صدای وجدان ونفس لوامه بگوش او می رسد، واو را به اینکه مهربان شود و علو همت داشته باشد و کریم الطبع گردد ترغیب، میکنند .

گویا تاوقتی که بدیم نفس لوامه و وجدان تلقین می کند، و وقتیکه خوبیم نفس اماره بنای تسویلات را می گذارد. پس مردی که کاملاً دارای نفس خبیث است، نفس اماره باو کار ندارد، و هم مردی که تماماً خوب و دارای نفس مطمئنه است، نیز زیر لوم لوامه آمده نمیتواند. اینرا هم باید بگوئیم که خوب و بد نسبت بمفکورۀ هر شخصی نسبی گفته میشود و مفکورۀ بد و نیك هر شخصی از شخص دیگری مختلف است. زیرا ممکن است وجدان دامنگیر شخصی که خانۀ را غارت می کند نشود، ولی اگر بکشتن شخصی اقدام می کند وجدان گریبان اورا بگیرد. گویا نبودن وجدان در واقعۀ اول الذکر علامۀ این است که مرد مذکور شخص بدی است، اما این که وجدان گریبان گیر اوشد؛ و اورا از عمل قتل جلوگیری کرده، دلیل این شده می تواند که خیر تا یکدرجۀ در نهاد او بوده که وجدان صدای آن خیر است.

ازطرف دیگر آنهائی که ضمیر، ایشان را برخطا کاری ایشان مواخذه می کند مردمی می باشند که نکوکار نبوده، و باید بد محسوب شوند. آری! ایشان بد اند نسبت به مفکورات خود. ولی بارها بهتر اند ازان غارت گرانی که هیچ ضمیری ندارند که بوسیلۀ آن از غارت گیری متحسس گردند.

گاهی هم شده است که خودی انسان برخود قضاوت کند و نقایص خود را تعقیب و تفتیش نماید که شاید درین حال عقده های خود را به شعور رسانده و وظیفۀ وجدان را ایفاء کنند. و این وظیفۀ است که ازروح ها و مفکورات بس عالی و وجدان های بسیار حساس سرمیزند.

هر تسویلی که بما می شود مانند هر مرض اعصاب، تااندازۀ زیادی مطلوب و مکسوب خود ما است و اگر اینطور نباشد، پس بگفتۀ هید فیلد چرا میتواند مارا ترغیب بدهد؛ بلکه خود ما خود را تسویل و ترغیب می کنیم؛ مبادیء که داخل روح است موثر یگانه است در سلوك ما؛ و هم در امراض عصبی ما. هنوز بعضی هستند که گمان می کنند که تسویلات و ترغیبات تماماً از خارج می آید، درحالی که هیچ تسویلی نمی تواند کوچك ترین اثری برما بکند تاآن تسویل ازطرف بعضی آرزوهای داخلی ما تائید نشود ولو که آرزوهای ما نهفته یا عقب زده هم باشد. مارا دنیا ویا جسم ویا شیطان فریب داده نمیتواند، اگر نفس بآن شریك نشود

آدم (ع) ملامت را بگردن حوا می انداخت وحوا شیطانرا ملامت میدانست . ولی خداوند عالم‌سرائراست وهیچ گاه‌بازی نمیخورد. وازین است که‌همهٔ شانرا ازجنت برون راند. اما وقتی که ازجنت بر آمدند آدم‌وحوا فهمیدند که محرك ایشان داخلی بوده و تسویلی خارجی نیز ازنفس شان تائید یافته است، وازان است که‌به‌توبه واستغفار وانابت پرداختند وتنها نفس‌خودرا هم‌ظالم‌وهم‌مظلوم شناختند .

درمعالجهٔ انحرافات اخلاقی مثلاً : دربارهٔ می‌پرستی (افراط وادمان‌خمر) نقطهٔ‌حساس این نیست که‌تسویلات‌راملامت کنیم، بلکه‌اصل این‌است که این آرزورا پدرود بگوئیم .

(١٦) سلوك: لفظ سلوك بعضی اوقات بمعنی‌وسیع‌تری استعمال شده است که شامل همه أعمال حیاتی است ویا همه اعمال حیاتی که متوجه غایه باشد ، که قرار روایت مکنزی، سپنسرسلوك‌را به‌این‌معنی استعمال کرده‌است .وحتی نامبرده حرکات‌حیوانات ناعمه رانیز سلوك نامیده است ولي سلوك نباید به این وسعت اطلاق شود، واگرچه حرکات حیوانات‌ناعمه نیز بدون غایهٔ نیست، ولی درین هم‌شبههٔ نمیباشد که‌آن غایه ، غایهٔ شعوری قصدی گفته نمیشود، وازین است که کانت افعال ارادی را چنین میگوید: که‌متوجه مفکورهٔ غایه است . که درین صورت گمان نمیشود حیوانات بلند تری که بواسطهٔ سلیقه رهنمائی میشوند اینچنین مفکوره داشته باشند ، حیوانات جانب غایه حرکت میکنند ولیکن جانب آن غایه قصد حقیقی ندارند . آنها غرضی دارند اما مقصدی ندارند . ولی با این هم سپنسر معترف است که اعمال بدون مقصد در جملهٔ سلوك محسوب‌نمیگردد، وازین‌رو بهتراست که لفظ سلوك‌را بآن‌افعال محصور کنیم که نه تنها به غایه تطبیق شده میتوانند، بلکه بصورت قطعی مولود قصد باشد . سلوك يك انسان عبارت است ازنظام مکمل‌آن اعمالی، که‌برحسب‌سجیهٔ اوبعمل آمده باشد .

۱۷حالات وظروف : سابق گفته شد که سلوك به سجیه ارتباط نزدیکی دارد ولی البته اعمالیکه دراثرظروف يك‌فرد ایفا میشود، نه تنها‌برطبیعت منظم‌وحدت شعوری اومتکی است، بلکه‌بر شرایط ومحیطیکه حیات او ازبین‌آن عبور میکند نیزاتکادارد، وازین سبب‌است که بعضي ها گفته اند که سلوك انسان مربوط به سجیه و ظروف است .

اکنون جای آن است که باید در اطراف ظروف وحالات غور کنیم :
پیش از همه باید بخاطر بیاوریم که اگر ما میخواهیم اهمیت علم الاخلاقی ظروف وحالات یك انسان را بدانیم . باید این دو فکر را از خاطر برون کنیم: یکی اینکه ظروف وحالات را نسبت به حیات انسان یك محیط خارجی صرف بدانیم ، ودیگرش همه واقعات معاصر عمل را در جملهٔ ظروف و حالات محسوب نمائیم . مثلاً اوضاع جوا کب سیاره ، حالات مد وجزر ، سمت حرکت بادها وغیره ، وهمچنین تشکیلات طبقات الارضی مملکتیکه انسان دران زیست میکند ، نیز تماماً ازجملهٔ ظروف پنداشته نشده است . اگرچه مکنزی از بین مواد طبقات الارضی زر و ذغال را درجملهٔ ظروف وحالات موثر سلوك آورده است ، ونیز توانگری وفقر ، صحت وسقم را ظروف مهم تری میشمارد . وهمچنین محیط اجتماعی انسان نزد نامبرده در جملهٔ ظروف موثر بحساب میرود . ولی این کار طوریکه ظاهراً معلوم میشود ، آنقدرها آسان نیست که ظروف وحالات انسان را از نقطهٔ نظر علم الاخلاق مشخص کرده بتوانیم . و بهرصورت ظروف وحالات انسان نسبت به اوامر خارجی نیست ؛ واگر خارجی هم باشد باز هم جزو حیات اوشده است وازین است که شناخت ظروف وحالات بیشتر متوقف است بسجیهٔ انسان .

(۱۸) **عادات :** ارسطو اهمیت عادت را درمقابل اصول سقراط قرارمیدهد . سقراط میگفت که فضیلت نوعی ازمعرفت است . ولیکن این دو عقیده به آن اندازهٔ که ظاهراً مخالف همدیگر معلوم میشود آنقدر مخالف نیست . مکنزی هم بمانند فلاطونی نو وفارابی عقیده دارد که این دو نظریه ازهم چندان تخالف ندارند . مکنزی میگوید فضیلت بهمان اندازه نوعی ازمعرفت است که بهمانقدر نوعی از عادت نیز هست که گویا فضیلت به هردو متکی است . وهر کدام ازسقراط وارسطو بیك پهلوی آن اهمیت بیشتری قائل شده اند . مرد با فضیلت کسی است که همیشه درعالمی زیست می کند که آن عالم را وظیفه بناء نهاده است ، وزندگی متواتر ومسلسل درین عالم وظیفه ، درحقیقت عبارت است ازعادت . واما درعین حال این فضیلت نوعی ازبصیرت ومعرفت هم گفته می شود ، مردی که درعالم های مختلف زیست می کند ، اشیارا عادتاً به راه های جدا گانه می بیند ، یعنی ازبین شیشه های ملونی مشاهده می کند ، و

ازین سبب برای اینکه دارای فضیلت باشیم باید عادتاً مالك بعضی انواع معرفت وبصیرت بگردیم .وبه این طور نظریهٔ سقراط وفکر ارسطو هردو صحیح است ؛ فضیلت هم نوعی از معرفت است وهم نوعی از عادت:
عادت در حقیقت به اصطلاح اخلاقیون عبارت از رسم ورواج ما نیست و نه همسنگ أوضاع ورفتار و گفتارما،ونه همپایهٔ طرزلباس پوشی ونههم بالاخره طبعاً ازان افعالیست که آنهارا کارهای اتوماتیك درجهٔ دوم میگوئیم، بلکه عادت در اصطلاح اخلاق، تعود قصد واراده است، عاداتیکه اهمیت اخلاقی دارد عاداتی است که مربوط با نتخاب عمدی وقصدی است، وانتخاب عمدی متکی است برعمل وفکر. برای اینکه ماحق وصواب را انتخاب کنیم وبفکر این باشیم که اینطور انتخاب دارای اهمیت اخلاقی است،ما باید بدواً بدانیم که حق وصواب چیست؟ اگر تیر ما از قضابر هدف اصابت میکند، نباید بگوئیم که ما هدف وغرض صحیح وحقانی را انتخاب کرده ایم، اراده وقصد صحیح متکی بر بصیرت راست وصحیح است. امااینکه آیا ممکن است که بدون قصد حقانی، بصیرت راستینی داشته باشیم، مسئلهٔ دیگری است که عنقریب به آن تماسی پیدا میکنیم؛ ولیکن چیزیکه فعلاً سردست است این است که ببینیم سقراط از گفتهٔ خود که « فضیلت نوعی از معرفت است » چه مقصدی داشته است. مقصداو متکی براین نقطهٔ نظر است که مرد فاضل دارای نوعی از بصیرت عقلی میشود؛ودر عین حال میبینیم که ارسطو هم راست گفته که « فضیلت عادت است » ولیکن این عادت که منظور ارسطو است عبارت از محض یك عمل ارادی وقصدی نیست. بلکه مراد او از عادت یك حالت مستدام و محتوا تر سجیه ، ویك اشغال عمیق وپایه داریك « دنیای » معین است.

نقطهٔ دیگری که درین باره باید در نظر ما باشد، این است : اعمالیکه به اینطور عادت میشود لذیذ میگردد. مردیکه سجیهٔ خوب دارد، کسیست که دلچسپی مهم او دربین یك نوع عالم اخلاقی معینی قرار میگیرد، پس مردیکه به این سجیه باشد ، وبر حسب دلچسپی خود کار کند طبیعی است که کسب لذت میکند، وازین

است که باز ارسطو میگوید: «هیچگاه انسان خوب شده نمیتواند تا وقتیکه از اعمال شریفه لذت نگیرد؛ ونه هیچکس مردی را که از فعل عادلانهٔ خود لذت نگیرد ' عادل گفته میتواند؛ ونه هم سخی آن کسیست که از سخاوت کسب لذت نکند و علی هذا القیاس» 'علاوه بر آن عادت طبیعت ثانی میگردد وازاین سبب اعمالیکه عادت میشود غالباً بحیث یك غریزه گشته ودر ایفای آن هیچ نوع زحمتی حس نمیشود.

از جملهٔ صفات ذاتی عادت این است که همه طوعی وبدون کدام تکلیف از انسان صادر میگردد که گوئی از محرك غیر شعوری نبعان میکند ' این عادات دو منبع دارند: یکی مزاج وخصلت؛ ویکی هم عقده‌ها. « عادات بد» امثال بد مزاجی وانحراف وعدول از طبیعت وعادت انکار ذاتی تماماً از خاطرات بد پایمال شده ' یعنی ازعقده های بد' سرچشمه میگیرد' عادات خوب مانند عادات مطالعه و عادات بذل و کرم وعادات حسن خلق' از خصلت ها وسجایائی نشئت میکند که انسان آنها را کسب وقبول مینماید.

درپس هرعادتی جذبه ایست که محرك آن عادت گفته میشود' اگرچه عقاید عامه برخلاف این قاعده است' ایشان میگویند اسباب بعضی ازبی انتظامی های عصبی وسلوکی' امثال لقوه های عصبی' بدمزاجی' میلان انکار ذاتی' بعادت محض تکیه میکند وجذبه را دران دخلی نیست؛ وازین رو در نظر ایشان عادات عبارت از اعمالی است که جسم ویا عقل فقط ازین جهت آنهارا ارتکاب میکند که قبلاً ارتکاب کرده است؛ وبدون این دیگر دلیلی برای عمل آن موجود نیست. ولی به عقیدهٔ هید فیلد وباقی پیروان جیمز James ممکن نیست که عادات خالص وبدون جذبهٔ موجود باشد. جیمز میگوید اگر شماپارچهٔ کاغذ ویاقماشی راقات کنید یقین است که این اشیای قات شده بقات شدن خود میلانی میکنند؛ ولی این میلان آن ها بقات شدن ' عادت گفته نمیشود. بلکه ذاتاً تبدلیست درساختمان آن کاغذ ویا قماش' نه دروظیفهٔ آنها. وقتیکه کاغذ قات شد آنگاه آن کاغذ دیگر نمیتواند سر خود بوقت خود قات شود' ونه هم بدبختانه پتلون ما که اگر یك دفعه اوتوشد' هرشبه بوقت خود بتواند سرخود قات خود را تجدید کند.

بلی اگر یك وظیفه؛ خواه عقلی باشد وخواه جسمی، بروی کار آید شبهه نیست که بهمرای آن تبدل ساختمان عقلی ویا جسمی نیز صورت میگیرد، که این تبدل موجب آن میشود که عمل تکرار شود، ولی با این هم این تبدل نمیتواند که عملی را ابتکار کند، ویا درذات خود عادتی را تشکیل دهد. بطوریکه هر عادت فیزیا لوژی محتاج بمحرك خارجیست، بهمین صورت، هر عادت عصبی ویا عقلی محتاج جذبهٔ است که آنرا تحریك میکند. واگرچه این جذبه بهیچ صورت خودرا ظاهر هم نکند. مردی که از زلزله میترسید شبی بساعت دوبجهٔ شب بیك تکان شدید زلزله بیدار شد وبیك دهشت شدیدی دچار گردید که این دهشت دراو بحیث عقدهٔ جای گرفته وموجب عادت او شده بود؛ وچون این عادت بادو بجهٔ شب همراهی داشت، لذا هرشب بهمان ساعت، شخص مذکور ازخواب بیدار میگردید. پس در ماورای این عادت، عقدهٔ بود که با جذبات خود آن عادت را سلسله جنبانی میکرد.

واین است حال همهٔ عادات سلوك وسجیه؛ واگر انسان مبدء هرعادت راجستجو کند خواهد دید که مبدء آن اصلاً کدام جذبهٔ بوده که بآن ارتباط داشته است وکنون آن جذبه حرکت کرده که موجب عمل آن عادت شده است؛ وحتی که عادت هرروزه درحقیقت اظهارات آن آرزو هاست که پس پاشده است. این نظریه در معالجهٔ عادات بد، وتشکیل عادات خوب خیلی مفید است، هیچ عادت خوب دارای قیمت حقیقی شده نمیتواند، الا اینکه درپشت سر آن یك دستهٔ بزرگی از سجایای صحیح جذباتی موجود نباشد. عادات خوب اگر ازجذبات صحیح الهامی نداشته باشد دیگر دوام وبقائی نخواهد داشت، وبمانند تقویم پارینه بزودی از کار خواهد ماند.

اگر عادات از ین نقطه دیده شود که (عادت محض است)، در آن وقت باید چنان عقیده کنیم که معالجهٔ آن بایدبطول زمان و تربیهٔ طولانی وایجاد عادات خوبی که مخالف آن باشد صورت بگیرد. ولی اگر عادات از پهلوی این عقیدهٔ تازه مطالعه شود، و عقیده شود که اینها ازیك منبع جذباتی تغذیه وتنمیه میشود، پس در ین صورت علاج اصلی آنها چنین خواهد بود که همان عقدهٔ جذباتی که سرچشمه حقیقی آنهاست

از بین برداشته شود، تا بطوری این عادات نیز طبعاً خود بخود از بین برود . زیرا که جریان آب خود بخود فوراً بمجرد قطع شدن سر چشمه، قطع شد نیست .

همه قوانینیکه در دنیا برای تشکیل عادات خوب وضع شده است نمیتوانند که یك عقدهٔ بد ومریضانهٔ را که موجب عادات بد شده است استیصال کنند . مثلاً طوریکه هیدفیلد حکایت میکند: خانمی بشدت میکوشید که عادات خوب‌را درخود تشکیل کند وحتی خیلی ساعی بود که همه ضوابط جیمزرا درین باره عملی نماید وبالاخره‌هم توانست که تایك اندازه باخالهٔ خود بسازد، واین خود علامهٔ بود که شاید بتواند با دیگران نیز گذاره کند. ولی خالهٔ او طبعاً خانمی بی‌ذوقی بود وهیچ نمیدانست که کدام وقت بمیرد وازین بی‌ذوقی خود روزی مرد که مصادف بود با انعقاد مجلس تیاتر. وهمان روزی بود که خانم مذکور دید که این همه زحمات او درین باره بی فائده است، زیرا که همهٔ مردم مانند خالهٔ مرحومه‌اش بی‌ذوق اند.

وازین است که دیده میشود، بمجردیکه عقده ها از بین میروند، عادات مربوطهٔ آنها نیز بطوری قطع میشود، مانند اینکه قطع جریان برقی؛ چراغ های برق را خاموش میکند. واین عملیه در بدو شیوع دین مبین اسلام بخوبی مشاهده شده است. زیرا تبدل دین عموماً عقده هارا از بین میبرد وازین است دیده شده که اشخاص بدعادت؛ وبد عمل؛ و کج خلق وپر قساوت، بمجردیکه بدین اسلام مشرف شده اند، همه آن خلق های جاهلیت را به یك بارگی از دست دادند، واذهان شان ازهمه نقوش سابقه پاك شده‌وبرای انطباع ملکات ومکارم حضرت متمم اخلاق(ص) حاضر گشته است.

ووقتیکه عقده ها باجذبات خود از بین برود، عادات بطوری از بین میرود که دیگر عود نمیکند؛ وحتی مثلاً شخص باده پرست دیگر نمیخواهد که کأس پر وقدح خالی را در مقابل چشم خود ببیند .

(۱۹) **خودی منظم** - لفظ خودی شاید بمعنی زیادی تعبیر شود. ووا قعاً بیش ازآنچه مردم تصور میکنند انسان دارای خودی های متعددی است: او بخانم خودخودی علیحده ایست وبه اطفال خود خودی جدا گانه است، بشریك معاملهٔ خود دارای خودی نوع دیگریست، و بخدا وند خود خودی مخصوصی را میپرورانند.

واینجا موضوع ما آن خودیست که ما آنرا عموماً میشناسیم و آنراخودی «منظم» ویاخودی مسلم مینامیم، وهمین خودیست که بهمه مطالب عملی درکار میشود. بطوریکه غریزه ها دراطراف اشخاص و یا مفکوراتیکه پذیرفته شده اند، جمع و ترتیب میشوندوعاطفه راتشکیل میکنند؛ بهمین صورت عواطف نیز بنوبت خود گرد مفکوره ها جمع و ترتیب میگردند واین خودی را تشکیل میدهند.

«خودی منظم» را هیدفیلد چنین تعریف میکنند: «جمع و ترتیب عواطف وخصال مسلمه» این خودی متشکل است ازهمه عواطفی که جانب خانه، خانواده وکشور؛ ونیز عواطفی کهجانب زیباپسندی، محبت خیر، راست پروری داریم، ونیز مرکب است ازچنان خصالی کهماانندروح صمیمیت وبردباری وهمت است. و شاید هم ازطرف دیگرخودی متشکل ازعواطف وخصالی مانند قساوت؛ شهوت، حرص وجبن باشد.

ما باید این (خودی منظم) را ازان «خودی» که تماماً خودی نفسی است جدا بشناسیم، وقتیکه میگوئیم: «من» از سوایق خود جلو گیری کرده ام، «من» نگذاشتم که عرضهٔ خواهشات خود شوم. پس ما «من» را درینجا بر فردیکه تماماً نفسی است اطلاق نکرده ایم ومقصد ازین «من» فقط آن جزء فردنفسی است که بمقابل سوایق وخواهشات ماایستاده شده است واینست خودی منظمی که درمباحث اخلاق عملی اصطلاح مهمی شده است.

ما این خودی راشاید «خودی مقبول ومسلم» نیز بگوئیم زیرا که این خودی متشکل است ازان افکار واحساسات، خواهش ها ومقاصدیکه ماآنهارا از خودداً نسته وشناخته وقبول کرده ایم؛ و به همراه آنها است کهماخودرا همیشه یافته ایم؛ وهر وقت که «من» گفته ایم توأم به این افکار واحساسات وخواهشهاومقاصد بوده است. «من» متشکل است ازآنچه که من در «خود» قبول کرده ام واین است خودی بمعنی کلمه.

این خودی از «خودی عمیق» نیز جدا است. زیرا این هم عقیده شده است که

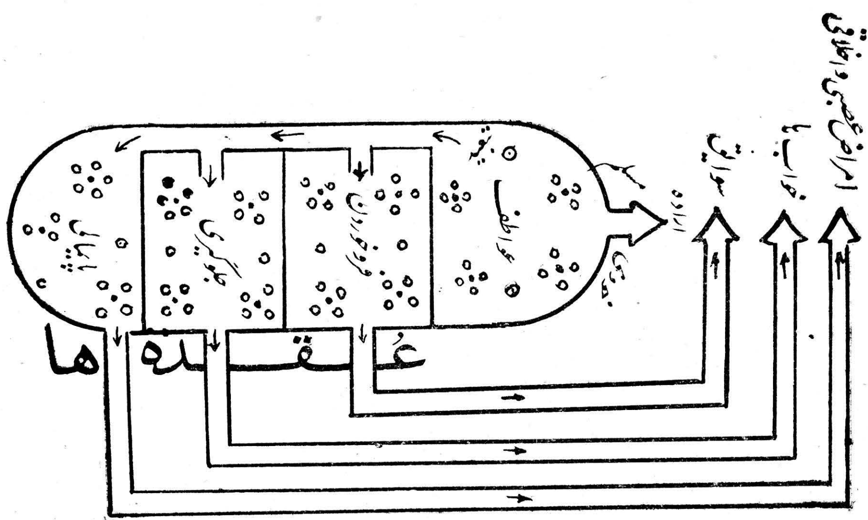
ماورای عملیات علم النفسی، «خودی» عمیق تر و عالی تری نیز موجود است که به حیث مبدأ توحید همه عواطف؛ و مرکز اتصال آنها شناخته شده است. که گاهی کلمهٔ «خودی» به آن خودی عالی و نهائی نیز استعمال شده است، ولی آن چیزیست که فعلا درینجا موضوع بحث شده نمیتواند؛ واینجا مراد ما از خودی همان منظومهٔ عواطف وخصال است.

اگرچه شاید این سوال هم پیدا شود که اگر خودی مجموعهٔ عواطف و خصال باشد پس آن قوه ورشتهٔ که اینها را با هم جمع نموده است چیست؟ و مبدء ارتباط این انتظام کدام است؟ بلی! قوهٔ جامع ومبدأ ارتباط، همانا این است که همهٔ اینها جانب یك مقصد مشترکی پویان شده اند وما ازاین سبب آنرا (خودی منظم) میگوئیم که این خودی جزوی است از مجموع خودی فردی ما؛ ولی چون مقصد ومرام مشترکی دارد- لاجرم این جزء هم بحیث یك وحدت، شکل مجموع را بخود گرفته ووحدت آن دراثر وحدت وظیفهٔ آنست. هرعضویت ازان سبب به حیث یك عضو واحدی شناخته شده است که عناصری که آن عضو را تشکیل داده اند، بحیث مجموع در راه یك مقصد کار میکنند، و در حقیقت این چیز است که آنرا بحیث عضو واحد معرفی نموده است، وبر همین اساس است که همه حجیرات اعضائی مانند، دل وشش وغیره؛ چون بیك وظیفه متوجه اند، ازان سبب نام یك عضویت جدا گانه یافته اند؛ وبازعیناً بهمین ترتیب است که همه اعضای جسم بمشارکت همدیگر وظیفهٔ راپیش میبرند، وبااین طریق عضویت فردی را بمیان می آورند؛ وبازاگر گامی فراتر بگذاریم وببینیم که تعداد زیادی از افراد بیك چیزی که مشترك است گرویده شده اندو درراه غایه ونصب العین واحدی جمع گشته اند، خواهیم گفت که ایشان نیزیك هیکل منظمی را که ملت ویاحکومت می نامیم تشکیل نموده اند. پس دولت نیز بمانند دیگر وحدت ها از یك تعداد افراد تشکیل شده است. نه محض ازینکه این افراد را در خود جمع کرده است، بلکه ازین جهت که همهٔ ایشان را وظایف بیك غرض مشترکی بکار انداخته است وایشان تا آنوقت، بحیث یك مجموع ویك ملت، شناخته میشوند، که باهم دروظیفهٔ خود مشترك باشند؛ وهروقت که تشریك مساعی وظیفهٔ شان ازبین برود، آنوقت موجودیت خود را بحیث یك ملت ویا یك کشور و یایك مملکت از دست میدهند.

وبهمین صورت «خودی منظم» نیزمتشکل است ازیك تعداد عواطف وخصالی که

هر کدام ازین ها برای خود موجودیت جداگانهٔ دارد، ولی تا وقتیکه موجودیت های این عواطف وخصال بصورت متحد برای یك مرام ویك نصب العین کار کند. تا آنوقت خودی منظم، دراثر این نظم وترتیب، موجودیتی خواهد داشت. پس خودی ذاتاً وحدتی است از روی وظیفه، نه از روی ساختمان، کهما بایداین وظیفهٔ خودی را طوریکه هیدفیلد میگوید «اراده» بنامیم. اراده فعل خودی است وازین جهت خودی بحیث یك عضویت وبحیث یك نظم وترتیب، متکی است براراده.

بطوریکه عواطف وخصال مقبوله موجب تشکیل «خودی» میشوند، همان طور فعالیت خودی کهجانب ایدیل پویان است (اراده) نامیده میشود. عقدهها چون قابل قبول نبودهاند طبیعی است که رد گشته اند، ولی آنها باغریزه های نهفته که بطور طبیعی از عرض وجود ممنوع شده اند، ازطرف دیگروراه دیگری بطرز قویتری بشکل سابقه ها، وخوابها وعلائم وورشکستگی اعصاب، وحتی برنگ عقده ها، خود را نمایان ساخته و بطور منازعه باخودی منظم واراده مشت و گریبان میشوند. چنانچه دایگرام ذیل تادرجهٔ مسئله را تمثیل میکنند:



این دایگرام تایك اندازه میتواند درمفکوره خدمت کند، آنچه که از عواطف وخصال قبول شده است، خودی مسلم را تشکیل نموده است، کهبه رهنمائی پیکان اراده بطرف غایهٔ مقصود روان است. آنچه که از عواطف وخصال قبول نشده است همان است

که به پرده های فرو خوردن ، وجلوگیری ، و پایمالی ، و فشار ، تبعید شده ؛ وعقده هارا تشکیل داده است ، و این عقده ها میکوشند که برای خودراهی پیدا نموده وخودرا به شعور برسانند ، و بین اراده ومقصد ؛ سدود و موانعی ایجاد کنند . گویا مجموع دایگرام عبارت است از خودی نفسی ؛ و حصهٔ پیش روی عبارت است از (خودی منظم و یا خودی مسلم) .

وازین بخوبی ظاهر میگردد که باید اهمیت اراده را درسلوك انسانی بخوبی بشناسیم وهروقت که خودی نتواند بحیث یك وحدتی ایفای وظیفه کند ، بهمان وقت خودی ازبین میرود ، و بزودی ازهم می پاشد واعمال وسلوك ما بحیث اجزاءیرا گنده و بی نظم ازهم مجزی میشود ، و غریزه ها وسوایق ؛ سرپله وسرخود میگردند ، که مادرخواب ودرعالم هذیان ، عین خودی های خود نیستیم ، اگرچه همان فردهای نفسی بوده و هستیم . کوشش بزرگ حیات ما اینست که خودرا دریك وحدت عالی تر ومکمل تر بنا کنیم و کرامت حقیقی خودرا بدست آوریم . این اشتیاق جانب تکامل ، یکی ازعناصر جوهری ماهیت ماست و یك سوق فطری است که ازان سر باز زده نمیتوانیم .

هر زمان که اراده از اجرا ی وظیفه میماند بهمان لحظه خودی هم ازبین میرود وازین است که مرد قوی الاراده طبعاً ذاتیات وسجیهٔ قوی دارد . ذاتیات انسان کیف « خودی » است واراده ، وظیفهٔ « خودی » است ، وهم اراده علامهٔ فعالیت حیات یعنی ، حیات خودی است . تاوقتیکه انسان ارادهٔ خودرا بکار می اندازد نشانهٔ خوبی است که سجیه وذاتیات خودرا حفظ کرده است .

(۲۰) اتساق سجیه : حیات اخلاقی ، طوریکه گفته شد ، عبارت است از تعمیر یك سجیه ؛ و آن عبارت است از زنده گی کردن دریك دنیا ی معین ، که این دنیا همیشه خواهش مند است که عزم ها مصمم و نوع آرزو ها هم آهنگ باشد ، وازین است که میتوان ازاعمال اینچنین سجیه پیش گوئی نمود ، واین است سجیهٔ کسیکه اورا مستقیم الاحوال میگویند . واین سجیه است که بعضی کارها را ایجاب میکند ؛ ونیز بر همین معنی است که گفته اند که « ضرورت برای حیات اخلاقی ضروری است » ولی این ایجاب وضرورت منافی روح حقیقی آزادی نیست . زیرا ضرورت عبارت از اتساق یك سجیه است وآزادی ازطرف دیگر صرف بمعنی این است که خارج ازسجیه کدام عزم و تصمیمی از هیچ طرف جانب فعل به عمل نیامده است . پس یك مرد بد ، بیك مفهوم میتواند و بمفهوم دیگر

نمیتواند که مصدر فعل خوب شود . او نمیتواند که مصدر کار خیر شود، زیرا که اینطور یك کار خیر از آن چنان سجیهٔ بد بعمل آمدنی نیست . یك درخت فاسد نمیتواند میوهٔ خوب بدهد . ولی مرد بد نیز میتواند که عمل خوب کند، زیرا که ماورای سجیهٔ بد او دیگر چیزی موجود نیست، که بتواند اورا از عمل نیك باز دارد .

(۲۱) تطوع (۱) حیوانات : اگر ما آزادی عمل حیوان را به جماد و نبات مقابله کنیم بخوبی خواهیم دید که در حیوان یك نوع حرکت ارادی موجود است، زیرا که اقدام آن به جنبش و به عمل مانند سنگ و چوب، مربوط به چیزهای خارجی نیست . بلکه سلوك آن تماماً برحسب احساسات داخلی آن است . علماء طبیعی میگویند که : سنگ هم تماماً به محرك خارجی حرکت نمیکند . هیچ صخره ممکن نیست بدون رضای خودش بزمین بیفتد، آنچیزی را که ما قوانین طبیعت می نامیم و بفرمان آن صخره اززمین سر می کشد ویا باطاعت آن صخره بزمین می‌افتد ؛ آن چیز قانون طبیعت صخره نیز میباشد . طوریکه قانون اشیاء خارج صخره نیز هست . زوفاء ؛ می بالد و بدیوار بالا میرود و بدرخت می پیچد زیرا هیچ چیزی آنرا ازین عمل آن مانع شده نمیتواند، زیرا که قانون عام فطرت آنرا چنین امر کرده است . پس قانون فطرت در داخل آن ؛ و هم در خارج آن بیك پیمانه و یك قوت است .

سیارات بمانند هیاکل درخشان، آزادانه پیرامون خورشید میگردند (۲) و خورشید آنهارا جذب میکند، ولیکن اگر در آنها میلان مجذوب شدن نباشد، خورشید آنهارا جذب کرده نمیتواند، و با این هم نمیتوانیم بگوئیم که سیارات و یا طبایع بیجان در حرکات خود کدام تطوعی دارند . تصمیم حرکات سیارات بذریعهٔ خودشان نیست زیرا که «خودی» در ایشان موجود نیست و فقط قانون است که هم در داخل ؛ و هم در خارج ایشان وجود و حکم فرمائی دارد . و نیز در ان موجودات جوی هیچ مرکزیتی موجود نیست که حرکت به آن نسبت داده شود، ولیکن در جانوران واقعه این طور نیست، در جانوران «خودی» موجود است و مرکزی هم است که حرکات به آن نسبت داده شود و آن خودی و آن مرکز

---

(۱) تطوع یعنی Spontanety

(۲) عین عبارت هیگل است که از مکنزی نقل شده .

عبارت است ازشعورو ازو جدان (۱) وازین مرکزاست که حرکات نشئت میکنند وازین جهت است که آن حرکات را تطوع نامیده‌ایم.

(۲۲) **آزادی انسان:** وبااین هم حیوانات، آزادی کاملی را بمعنی کامه‌مالك نمیباشند، خودی آنهاصرف عبارت است ازحس آنی آنها . حیوانات «عالم» مشخصی ندارند که بآن رجوع کنند . ولی «خودی» انسان عالمی است که انسان ازروی عادت دران زیست میکنند، که حیوانات باین معنی آزادی انسانرا ندارند . اگرمافرض کنیم که حیوانات فکر میکنند ویا سخن میگویند، یقین است که اگر فرضاً این طور اعمالی به آنها نسبت داده شود ؛ این نسبت به «خودی» شان داده نمیشود، بلکه بگفتهٔ مکنزی منسوب است به‌جذبات آنی ایشان. اگرچه یقین است که بعضی تداعی وتسلسل دراعمال حیوانات هست و هم یقین است که تااندازهٔ ازان پیش بینی هم شده میتواند ، ولی این حیوانات مرکزعمومی ندارند و هیچگاه دارای فکر نیستندو بالنتیجه نمیتوانند لحظه های شعوری خودرا زیریك وحدتی بیاورند. اما انسان بالعکس در بین عالم «سجیهٔ» خود زندگی میکند، وچون جذبات آنی او هیچگاه ازسجایای ذاتی اونمایندگی کرده نمیتواند ازین رو این جذبات درحقیقت مال اوشناخته نمیشود . اعمال اووقتی اعمال خودش شناخته میشود که « خودش » آنرا اجرا کند وبه عبارت دیگروقتیکه اعمال اوذاتاً ازمرکز « دنیای » اعتیادی اونبعان کند . وباینصورت انسان دارای عالم مرکزی عملی است که‌زیر نظام عقل وبدستور آن کار میکند .وباین مفهوم است که اعمال اوتماماً آزاد است که حیوانات بااینکه اعمال تطوری دارند، باین آزادی نمیرسند .

(۲۳) **بلندترین آزادی :** وبااینکه سنگ تماماً باراده‌ٔ خارجی حرکت نمیکندو بااینکه حیوانات ازخود تطوعی دارند. ولی انسان آزادی رابیك مفهوم بلند تری نسبت بآنها مالك است، ولیکن آیاهمین آزادی عادی انسان بلندترین آزادی است ویااینکه ازین هم آزادی بلندتری موجوداست؟ آری! ازین نیز آزادی بلندتر و بعبارت دیگر « خودی » عالی‌تر و بلند تری

---

(۱) وجدان به معنی فلسفی خود؛ نه به معنی اصطلاحی اخلاقی جدید.

نیز وجود دارد که عبارت از خودی عقلی باشد . یعنی آزادی عالی تر وبلکه بلندترین آن است که ازمرکز فرماندهی «خودی» عقلی صادر شده باشد .وبسا واقع شده که انسان حس کرده که عمل غیر عقلی او درحقیقت عمل خودش نبوده است .وقتی که یوشع بن نون ماهی را فراموش کرد، دانست که این فراموشی ازخودیء مانند اوپایان تراست، وازین است که آنرا به شیطان نسبت داد .

انسان غالباً سه خودی دارد: یکی آن خودیست که پست وته نشین دردجام زندگیست، وآن خودیست که زمام اختیار خودرا ازدست میدهد و نفس وشیطان براوحکومت میکند، وازین است که خداوند خمر ومیسر را که اعمال اشخاص پست است، به شیطان نسبت میدهد. دوم آن: عبارت از خودی متوسطی است که درعالم اعتیادات ماوجوددارد وسجیهٔ اکثریت را تشکیل میکند، وهمین خودی است که خداوند دربارهٔ آن میفرماید: «انسان درزیان است» و «انسان درسختی شاکی ودرآسانی بخیل است» سوم آن: خودی اعلی وخودی برین است وآن خودیء است که برحسب عقل راستین وقلب سلیم کار فرماست، وآن است که سکینت، طمانینت می آورد، وآن خودیست که باخدا است. خداوند میفرماید: «نینداختی آن گاه که انداختی ولیکن خدای انداخت» واین همان سنگیست که پیغمبر (ص) به بازوی اعتقادجازم برروی جهل وبی یقینی وبداخلاقی انداخته بود . وآزادی حقیقی آن است که عمل ازخودی عقل سلیم ومجرد نشئت میکند، وازین است که خداوند این عمل پیغمبر (ص) را آنقدر میستاید که آن را بخود منسوب میکند. زیرا ستایش بیشتر به آن افعالی متوجه است که اختیاری باشد. وفعلیکه اختیاری نباشد فعل انسان نیست . وانسان به فعلی که نکرده است موجب ستایش شده نمیتواند. خداوند میفرماید: «چشم دارند که ستوده شوند بکاری که نکرده اند» در خودی پست که اول ذکر شد، آزادی وجود ندارد .زیرا درانحال، «خودی» انسان؛ بنده وبردهٔ جذبات وسوائق است . در خودی متوسط آزادی هم متوسط است زیرا سجیه دران «عالم» ازشوائب جذبات خالی نیست اما انسان درین «خودیء» برین عقلانی خود دارای آزادی نهائی وبرین است .

(۲٤) اندازۀ جبر و اختیار: تا اینجا معلوم شد که انسان در «خودی» های پست خود، اختیار کمتری دارد. و درین خودی ها بیشتر محکوم جذبات و سوائق است؛ و اختیار انسان در «خودی» های عالی زیاد تر است؛ واین نظریۀ معقولیست، زیرا همیشه قوانین می کوشد که مکافات را بدون کم و کاست اعطا کند. ولی دربارۀ مجازات سعی می کند که درجۀ کمتری را بدهد، وازین است که در کتب آسمانی ایفای وعده حتمی است واجرای وعید حتمیتی ندارد، زیرا اعمال خیر بیشتر اختیاریست ودر اعمال شر شائبۀ مجبوریتی موجود است. ولی بازهم چون مسئلۀ جبر و اختیار، از قدیم تا کنون، مسئلۀ مختلف فیه مانده است، باید درینباره قدری روشنی بیندازیم که خوانندۀ اخلاقی ازین اختلافی که بعضاً بین فلاطون وارسطو موجود بود ودر اسلام بین جبریه ومعتزله وهم در دنیای امروزه بین امثال شوپن هاور و سپینوزا، و بعضاً بین کانت ودیکارت، حکمفر ماست قدری واقف شود، زیرا مسئلۀ جبر واختیار مسئلۀ خیلی اساسی اخلاقی است وباید در آن قدری بحث نمود.

بعضی ها در جبر خیلی غلو نموده وانسان را مجبور محض تصور کرده اند و با اینهم نکوشیده اند که انسان را از مسئولیت تماماً خلاص کنند؛ واز طرف دیگر دستۀ هم انسان را مختار مطلق دانسته ودرعین حال بازهم دربارۀ عقوبات او از قساوت کار نگرفته اند که در هر کدام این دوشق تناقضی موجود است زیرا اگر انسان مجبور محض باشد باید هیچ صواب وعقابی بر اعمال او مترتب نباشد، ورنه درحق او باید ظلم محسوب شود. وهم کسانیکه انسان را مختار محض می شناسند، باید اعمال جزوی و کلی اورا زیر ترازوی دقیق مسئولیت بیاورند وهیچ ذره را فرو گذاشت نکنند واز کم و کیف عقوبات چیزی را کم ننمایند.

وازین است که مذهب حق در اسلام همان مذهبی است که بنام (بین-بین) مشهور است که نه انسان را مجبور محض میشناسد و نه هم مختار مطلق، و بلکه بطوری که بعضی علمای حقانی گفته اند: «مختاریست مجبور و قادریست مضطر. که افعالش اختیاری و اختیارش اضطراریست» (۱).

---

(۱) بین قوس عین عبارت محمود جونفوری است در رسالۀ جبر و اختیار.

در تمام دورهٔ تعلیمی بشر، این نزاع جبرواختیار موجود بوده و کمتر کسی توانسته است بهاین نظریهٔ «بین-بین» قرار گیرد زیرا علماء اگر الهام بیشتری بهعلوم طبیعی داشته‌اند طبعاً جانب جبر رابیشتر گرفته‌اند. واگر توجه زیادتری بطرف روحیات مبذول کرده‌اند، زیاده‌تر طرفدار اختیار شده‌اند، وحتی علمای اخلاق نیز اصلاً وبدواً تمائل فلسفی مخصوصی جانب طبیعیات ویاروحیات یاباقی شعب فلسفه داشته وکوشیده‌اند اساس اخلاق را برآن شعبهٔ مخصوص خود بگذارند، وازین است که میبینیم فلاطون وکانت اخلاق را بیشتر ازپهلوی طبیعت وما بعد طبیعت میبینند، وارسطو ودیکارت بیشتر از پهلوی منطق. وسپنسر ونیتچه ازپهلوی نشوء وارتقاء؛ وسپینوزا ورواقیون ازنقطهٔ نظر وحدت وجود.

پس از این سبب این اخلاقیون برحسب مسلك فلسفی خود کوشیده‌اند که یکطرف نهائی را بگیرند، ولی بطرف اعتدال وبطرف وسط وبطرف اخلاق، ومحض ازپهلوی نفس ماهیت اخلاق، که همه هستی آن مرهون اندازهٔ معین جبرویا اختیار است، کمتر توجهی کرده‌اند. چنانچه اگر شما درنظریات ذیل نظری بیندازید، حقائق بشمامعلوم خواهد شد:

طبیعیون میگویند بااینکه غریزه‌های انسانی چنان مینمایند که انسان باید به (اختیار) مطلق معتقد شود، زیراً هرکس مستشعر است که من صلاحیت انتخاب آنرا دارم که این کار را بکنم یا نکنم. ولی مشاهدهٔ عمیق موجب این اعتقاد میشود که اجباری هم دربین است. زیرا این هم نزد ما بمشاهده رسیده که ظروف وحالات (طوریکه رابرت‌اون Robert Owen میگوید) مارا مجبور میکنند که باید مخصوصاً یك راه مشخص عمل را برای خود انتخاب کنیم، همه چیزهائی که دراطراف ما است (چنین بنظر میرسد که همه) یك جریان منظم فطرت است. ونیز چنین مینماید که مبادی علت ومعلول وبه عبارت دیگر قانون (علیت)، برهمه فعالیت‌های عالم کون حکمفرمائی دارد. وهم دیده میشود که یکدسته علت‌ها حتماً همان تاثیری را

بمیان می آورند که در خور آنها ست. مفهوم اجبار این است که حالات موجوده حتماً توسط حالات وشرایط بیشتری نقشه وفیصله وانصرام یافته است، وهم حالات موجوده بنوبت خود بصورت قطع سرنوشت حالات آینده را مشخص کرده است. یعنی که حال نتیجهٔ حتمی گذشته است، وآینده هم نتیجهٔ ضروری حال.

حالات اشیائی که در بدو افرینش خلق شده است ایجاب آنرا نموده است که تاریخ تمام آیندهٔ کائنات را تثبیت کند. زیرا فطرت، چنان معلوم میشود که دریك طریقهٔ لایتغیر ولا یتبدلی که قبلاً از طرف مقدر حقیقی تعین یافته است سیر میکند، واز سنت خود بیرون نمیرود. پس نظریهٔ جبر اینطور میگوید که اگر کسی بتواند از شرایط وحالات موجوده، شرح وتفصیل مکمل وواقعی بدهد، در آنوقت انسان می تواند که حالات آیندهٔ تمام کائنات وحتی هر حصهٔ آنرا معلوم کند. شیوع مبادی فلسفی جبر، طوریکه شاه سلیمان میگوید، تاریخ درخشانی را در اروپا برای خود احصال کرده وشخصیت های بزرگی امثال گلیلیو ونیوتن، پیروان این مکتب اند. زیرا که ایشان معتقد یك دنیای میکانیك میباشند.

جان ستورات میل هم از معتقدین شدید این مکتب است که میگوید: اختیار، توسط محرك خود مشخص میشود ومحرك هم تابع حالیست که قبلاً مشخص شده است. وحالات روح وجسم هم دران شامل است.

لاپلاس، بفکر خود، ممکن میداند که عقلی پیدا شود وانکشافات آیندهٔ طبیعت را الی مالا نهایه، پیش بینی وپیش گوئی کند. ولی بشرطیکه اورا از حجم وسرعت اجرام آن واقف بسازند. ولتیر اینرا خیلی شاذ میدانست که همهٔ اجرام سماوی، قوانین جاریه و جاذبهٔ فطرت را اطاعت میکنند، ویك موجود کوچك زندهٔ مانند انسان بتواند برغم همهٔ این قوانین وحسب دلخواه خود وبر طبق سرکشی خود عمل کند.

بعضی فرانسوی ها عقیده دارند که انسان به شمول جسم وروح خود بدون یك ماشین، چیز دیگری نیست.

بعضی از علمای فزیا لوژی وسیکا لو ژی عقیده دار ند که اجبا ر یك شرح مناسبیست ازمظاهر حیهٔ طبیعت' زیرا که قوانین میخانیکی وطبیعی کیمیاوی علی السویه بمواد زنده تطبیق شدنی است.

کامیابی تجربیات متعدد علمی درقرون ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ قوانین علیت را خیلی تا ئید می کنند و نظریهٔ جبررا خیلی قوی می سازد ' علی الخصوص وقتیکه یك امتحان عمیق و دقیقیکه از مظاهر طبیعی بعمل می آید ثابت می کنند که طبیعت خودش بعضی قوانین ثابت ولایتغیری را بطو ر قطع اطاعت می کنند ' واین عقیده هنوز قویتر میشود اگر همه امتیازات وفروقیکه دربین مواد حیه' وغیرحیه' فرض شده است ' رویهمرفته ' ازبین میرود . طوریکه امروز دیده می شود که تمامی حجیرات عضوی وغیرعضوی ازیك نوع اجزای کیمیائی تشکیل شده وبه همدیگر مشابهت تامی دارند .

ولی حیاتیون کوشش می کنند که بین جبر واختیار یك مسالمتی بمیا ن آرند ایشان می گویند : دنیا اگر از پهلوی اشیای بیجان دید ه شود . بدون میکانیك چیز دیگری نیست' ولی وقتیکه میکانیکی به اجسام زنده تعلق می گیرد قدری تعدیل میگردد. ایشان می گویند که درحیات' مقصدی موجوداست وعضویت های حیه بطور مجموعی خود ' نیز عضوی محسوب می شوند . خاصیت اصلی مواد حیه اینست که برای یك مقصدی میکوشد و آن مقصد اینست که نمو جسم و شعو ر را بطوری کنترول کند که مجموعهٔ قوای میکانیکی و کیمیاوی ازعهدهٔ آن برامده نمی تواند. هیچ شکی نیست که حیات تابع شرایطی است که از طرف جسمی که حیات دران زیست می کند بران تحمیل شده است ' و لی باوجود این هم حیات تایك درجه ازحول وحوش خود بی نیاز ومستقل است . وازین جهت است که عضویت های زنده تماما باعضویت غیرحیه مماثلت ندارد .

بنظریهٔ حیاتیون ' قانون علیت ' یك فرض مرجحی شمرده می شود . ولی نمیتوان آنرا بطورمطلق ثابت کرد . بطوریکه نبودن آن نیز بطورمطلق ثابت نشده است ' و نیز در تجارب مختلف' نتائج مختلفی بدست آمده است' وازین است که (برتراند رسل Bertrand Russell) معتقد است که علیت در کنترول اختیاری انسان رول ضرورت وحتمیت را بازی نمیکند'

زیرا انسان از باقی مظاهر طبیعی اختلاف دارد . قانون علیت که علم آنرا ایجاب می کند از اختیار انسانی چیز جداگانه ایست . زیرا یك حس محدود آزادی در ارادهٔ ما دیده می‌شود و آن هم تاوقتی که ارادهٔ ما نتیجهٔ آرزوی خودما باشد، واعمال ما توسط یك قوهٔ خارجی برما تحمیل نشده باشد . زیرا آرزو های ما ذاتاً نتیجهٔ شرائط موجودهٔ جسم و عقل است .

پس معلوم شد که فلسفهٔ غرب هم می‌خواهد به‌آن مرحلهٔ برسد که اسلام به‌آن رسیده بود . زیرا این فلسفه نیز می‌خواهد بگوید که انسان آزادی محصور واختیار محدودی دارد واعمال او اختیاری واختیار او دربین حدودیست .

دربین شبههٔ نیست که درقرن بیستم نظریهٔ قوهٔ آتومی «پلانك» یك عقیدهٔ جدیدی را بمیان آورد که‌طبیعت بطورلاینقطع عملیات خودرا پیش نمیبرد وبلکه عملیات آن مستبدانه وبرطریقهٔ جست وجنب فجائیست، «آین‌شتین» نیز اینرا درفیصله‌های منطقی خود تائید نموده ومی گوید: انقطاعی که‌درعملیهٔ طبیعت است بالضرور قانون‌علیت‌را باطل میکند .

مبدأ بی‌ارادگی طبیعت که ازطرف آیزن‌برگ Hresenberg معرفی شده است برای‌ما محال میسازد که‌بتوانیم بدانیم که‌طبیعت کدام وقت فعالیت میکند . این‌عدم ایقان یك‌چیز عندی محض نیست بلکه چیزیست که (بفکر ایزن برگ وامثال او) لازم کائنات است . فیلسوف‌های باستان می گفتند که طبیعت برخلاف خلاء است ولی کنون گمان میکنند که طبیعت برخلاف اتصال وتسلسل وبرضد دقت است .

دربین روزها جبریت فلسفی تائید کمتری را حتی ازطرف طبیعیات نیز می‌یابد، پیش گوئی که بیشتر تصور می‌شد، کنون بدون‌یك احتمال محض، قوت بیشتری‌ندارد . زیرا معرفت بزرگتر این‌قدر می‌تواند که تخمین بزرگتری را دران‌باره تقدیم کند، اما نمیتواند ایقان حقیقی بدهد . دریك پیمانهٔ بزرگ مظاهر: یك اندازه جبریت موجوداست، ولی دریك پیمانهٔ کوچك مظاهر جبریت، بیش‌ازیك اندازهٔ کوچکی نیست، آتومها مانند باقی‌جمعیتهای بزرگ توسط اجبارسرنوشتی خود کنترول نمیشود، بلکه توسط احصائیهٔ قوانین رجحان مراقبت میگردد .

پس برحسب نظریهٔ علمای ذراتی وبرحسب این مقایسه ' باید که د رسلوك افراد چندان ایقانی نباشد . زیرا که بهعقیدهٔ طبیعیون جدید ' جبر" اگر در عالم آتوم استعمال شود بیمورد است ومعنی ندارد . وبالجمله ازاین آراء متضاد چنین ثابتشد که کنون جبریت مطلق در عقائد نیست واختیار هم بطور مطلق طرف عقیده کسی واقع نشدهاست .

ماوقتیکه می بینیم: همیشه قوای طبیعت مساعد مانیست، وهمیشه بینما وآرزوهای ما حائل میشود؛ وازطرف دیگر غریزه هاوجذبه هاوسوابق وعقده هاوحتی امراض' هر کدام مارا بطرف دیگری میکشد ' باید عقیده کنیم کهما گاهی دراعمال خود آزاد نمیباشیم ولیدر عین حال می بینیم که قوت خارجیهم کمتر میتوانند ارادهٔمارا ازآمال ماجلو گیری کنند؛ وازین بخوبیمیدانیم کهماازخارج محکوم بهاجبار نیستیم وهممی بینیم کهمحرکات شردر اطراف مابیشتر تجمع کرده ومارابیشتر بشرٖوادار میکند وازینرو خودرا بجانب شر نسبتاً مجبورتر می بینیم وبجانب خیر آزادتر . وازین است که همهٔشرایع واحکام ' مکافات رابدون تنقیص شناخته ومجازات رامیخواهد که به بهانه ها تنقیص کند .

اگرانسان مختار محض میبود باید مجازات'وهم بقانون ریاضی بروی کار می آمد وذرهٔ همازان فروگذاشت نمیشد . نهدرین دنیاونه همدران دنیا . وهماگر مجبور محض میبود طبیعیاست کهیك قام مرفوع القلم میگشت ' ولیاین مجموعهٔ جبرواختیار است که این قدر هاعلم حقوق وعلماخلاق رامشتبك ساخته واینقدر هاآراء رامتناقض نمودهاست ؛ وحتی همین است که نشهٔ دیگری را ایجاب میکند وآنجا نیز مرافعهٔ ماباغرائز و سوائق وعقده هاوآرزو هایمهجورما؛وهم محاکمهٔ آرزو های غالب وآمال شهید ما ' کارآسانی نیست' ولیآنجا احکم الحاکمینیست کههیچ چیزی ازاسرار طبیعت وازاسرار روح ' بهاو پوشیده نیست ' که اوباعلم حضوری خود بازهمبه مقتضای عدلخدا وندی خود وهم برطبق اقناعو ارضای احساسات بشریما حکمخواهد نمود . آنجاحاکم برین برمقتضای شرع خود که بحکم آنمجرم شدهایم مارا محاکمه میکنند . آنجائیست که جوارح ما (یعنیهمین قوای جسمی کهاینجا همخللانداز آزادی مابود) ' برخلاف مامدعی العموم میشود وبرعلیه ماشهادت میدهد' پس آیا عقلیکه سخنرابه اینجا رسانیده است'قانع میشود

که‌مادران رستاخیز بدون وکیل دفاع خواهیم ماند ؟ وچون مدعی العموم ما از همه راه‌ها وچاهای طبیعت واقف است، لاجرم باید وکیل مدافع ما هم از تمام پرزه های روح وجسم واقف باشد . واینجاست که‌عقل وامید بنام « شفاعت » اینچنین رکنی را در ان محکمهٔ برین ونهائی مقرر داشته است .

علم خداوند محیط است وهیچ چیزی ازان پوشیده نیست ومیتواند مستقیما ما را با نمره‌ها ونامه ها و تخته هائی که‌بگردن ما آویخته باشد، به‌درك ویا درجهٔ مخصوص ما بفرستد، ولی وقتی که قضاوت میکند وخود احکم الحا کمین میباشدو برطبق شرع خود حکم میکند وجوارح ما بر علیه ما مدعی العموم میشود، لازم است شخصی از خود ما که‌مورد محبت و وثوق ما باشد، ازما دفاع کند .

بشر تنها مخلوقیست که‌قانون خدارا میداند وبآن آشنائی دارد . هرچه‌را که کشف کرده‌ایم ودانسته ایم جز ویست ازین قانون، وهرچه را که ندانسته ایم نیز بقیهٔ این قانون است . اندیشه های ما پارچه ایست ازین قانون . وهم‌زبان ما هم حصه‌ایست ازین قانون : که باوجود پیچیده گی آن آنرا به‌حدس دانسته ایم وحتی اطفال ما همه قواعد آنرا میفهمند . کردار ما هم جزویست ازین قانون، ولو که احیاناً برخلاف آن قانون بوده باشد، زیرا ما میتوانیم که‌برخلاف این قانون سهواً ویا عمداً به‌اندیشه ویا گفتار ویا کردار رفتار کنیم، که‌این هم جزو آن قانون است که‌به مخلوق باشعور وبااراده اینطور اختیاری داده است . پس هرچه درعقاید وافکار پرورده ایم همه برطبق قانون است؛ برطبق آن قانونیکه‌عالم فطرت را توسط آن شناخته‌ایم . قوانین وضعی وآسمانی ما برهمان مبدء واساسی بنا یافته‌است که قانون فطرت بران مبنی است . همان دسته بندی وهمان علیت وهمان تشکیلات درهمه قانون های طبیعی ووضعی وآسمانی ماسیاناً وجود دارد . اگر ما برای روح وبرای اعمال، نظامی شناخته ایم، عین آن نظام بصورت بارزی درعالم فطرت موجود است وهر دو بریك اساس مبنی است . وازین است که قوانین اخلاق ودین بشر برهمان شالوده ایست که‌قانون فطرت بران بنا یافته است؛ وعقلیکه مولود فطرت خداوند وپروردهٔ دامان آنست، بدیگر چیزی چشم باز نکرده وبدون آن راه— راه‌دیگری نمیداند؛ ومخصوصاً قانونیکه عمومی وآفاقیست وعقول ما

تا بوده است برحسب آن قوانین رفتار کرده است .پس همهٔ قوانین و تشکیلات ما و آنچه دربارهٔ امور ادبی خود می‌سنجیم، چیزی نیست که بدون مودل ومثالی باشد .بلکه چیزیست که ازمبدء وفطرت الهام شده است .

(۲۵) اراده واسباب خارجی: مسئلهٔ جبرواختیار؛ علامه ابن رشد اندلسی رانیز دامنگیر شده ودر رسالهٔ خود؛ (الکشف من مناهج الادلة فی عقاید الملة) درین باره شرحی داده وافعال منسوبهٔ مارا به دوچیز نسبت میدهد که عبارت از اراده و اسباب خارجی باشد .

ابن رشد این مسئله را ازپیچیده ترین مسائل شرعی و کلامی میداند ومی گوید :این مبحث هم درعالم سمع وهم درعالم عقل، درهر دو جای متعارض است :وقتیکه مادردنیای سمع نظر میکنیم می‌بینیم که این تعارض ظاهراً در کتاب وهم درسنت موجود است مثلاً درقرآن مجید دیده می‌شود که آیات زیادی عموماً به این دلالت می کند که هرچیز به اندازهٔ مقدرومعین است؛ وازین رو انسان درافعال خود مجبوراست وهم آیات بسیاریست براینکه انسان دارای افعال اکتسابیست ودراعمال خود مجبور نیست نیز دلالت مینماید .

آیاتیکه میگوید که تمام امور ضروریست وهمه مسبوق به تقدیراست . بعضاً این آیات است :— «انا کل شیء خلقناه بقدر » و« کل شیء عنده بمقدار »و« ما اصاب من مصیبة فی الارض ولافی انفسکم الافی کتاب من قبل ان نبرأ ها؛ ان ذلك علی الله یسیر »و بسیاری ازین قبیل آیات بیناتی که به این مفهوم ومنطوق است .ولی آیاتی براختیار وافعال اکتسابی انسان دلالت می کند وازامکان امور (نه وجوب وضرورت آنها) اشعارمینماید؛ امثال این آیات مقدسه است :« اویوبقهن بما کسبوا ویعفو عن کثیر »و« ذلك بما کسبت ایدیکم »و« والذین کسبوا السیئات »و« ولها ما کسبت وعلیها ما اکتسبت »و« اما الثمود فهدیناهم فاستحبوا العمی علی الهدی »وامثال این آیات .ونیز آیاتی موجوداست که دریك موضع برهردو: (جبر اختیار)دلالت میکند؛ مانند این آیهٔ شریفه :«اولما اصا بتکم مصیبة قداصبتم مثلیها .قلتم انی هذا قل هومن عندانفسکم » وبازدرین موضع می فرماید: —«وما اصابکم یوم التقی الجمعا ن فباذن الله »ونیزمانند این آیهٔ مبارکه :«ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سیئة فمن انفسك » واین آیهٔ مقدسه :« قل کل من عندالله ».

وهمین طورحدیث های نبوی ظاهراً درینباره متعارض معلوم میشود ، مثلاً این حدیث شریف : « کل مولود یولد علی الفطرة فابواه یهودانه او ینصرانه » واین حدیث : « خلقت هؤلاء للجنة و باعمال اهل الجنة یعملون ؛ و خلقت هؤلاء للنار و باعمال اهل النار یعملون » . زیرا حدیث اول چنین اشعار میکند که کسب کفر عبارت از تلقین است و سبب ایمان عبارت است از فطرت وجبلت انسان وحدیث ثانی مشعر برین است که معصیت و کفر ، هردو ، مخلوق خدااست وانسان ؛ بران مجبور است .

وازین است که مسلمان ها درینباره اختلاف نمودند ، بعضی از ایشان مانند معتزله دراختیار افراط نموده اند . وفرقهٔ نیزمانند جبریه ، در جبر غلو کرده اند ؛ وفرقهٔ مانند اشاعره کوشیدند که دربین این هردو افراط وتفریط وسطی رامقرر کنند .

وباز ابن رشد این تعارض رادربین دلایل عقلی نیزمشاهده میکند و میگوید که : اگرانسان فرض کنند که انسان موجد افعال خوداست وافعال خود را خالق میکند ، متضمن این میشود که بعضی افعال برخلاف مشیت خداوند بعمل می آید ، وازین چنین استنباط میشود که بدون خداوند جل شانه ، خالق های دیگری نیزموجود است ، و حالانکه دین مقدس اسلام به این عقیده است که بدون خداوند خالقی نیست ؛ و اگر فرض کنیم که افعال ما به اکتساب ما ارتباطی ندارد ، پس گویا درافعال خودمجبوریم و درینصورت تکلیف شرعی که برما شده است تکلیف مالا یطاق است وفرقی بین تکلیف ماو تکلیف جماد نمیماند .

وباز علامه ابن رشد بعدازطی مباحثی چند میگوید : مقصدشرع شریف ازین تعارض این نیست که موجب این تفرقه وموجد این فرقه هاشود ، بلکه مرام دین اینست که این تفرقه هارا جمع کند وهردو نهایت رابرو سط قویم که حق است گرد آورد .

آری خداوند بما قوتی داده که مامیتوانیم چیزهائی را که ضد همدیگر اند کسب کنیم ، ولی چون این کسب موقوف است به استعمال اسبابی که خداوند در خارج بدسترس ما گذاشته است ، ازین روافعالیکه بما نسبت داده میشود مربوط به دوچیزاست : یکی ارادهٔ ما « که درخود ماست » ویکی هم اسباب خارجی که آنرا به « قدر خداوند » تعبیر میکنیم .

وچون بداهتاً می بینیم که اشیای مرغوب ، ما را بی اختیار جذب میکنند واز چیز های مرغوب بالایجاب میگریزیم ، دلیل آن است که اراده به اشیای خارجی ارتباط و اتکای زیادی دارد وازین است که خداوند میفرماید: « له معقبات من بین یدیه ومن خلفه یحفظونه من امر الله » وچون این اسباب خارجی همیشه بریك نظام محدود ومرتب جاریست واز سنت باری تعالی منحرف شده نمیتواند، طبیعی است که ارادهٔ ما هم از حیث این ارتباط به این سنت واین تقدیر خدائی ازان حدود ونظام بیرون نمیشود ، وازین سبب است که همیشه مرهون است بوقت وبه مقدار . واین پهلوست که به افعال رنگ اجبار زامیدهد وحتی اسباب داخلی ما نیز ازین قبیل است، که آن نیز بر نظام طبیعی وسنت خداوندی جریان دارد . واین چیز یست که قضا وقدر آن، وحتی علم آن مربوط است بذات خداوندی که یگانه عالم غیب است (قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا الله) .

پس اعمالیکه بما منسوب است ، برحسب نظریهٔ علامه ابن رشد ، مربوط است به دو چیز : یکی اراده که میل نفسی ما است وامر اختیاریست؛ ودیگرش اسباب خارجیست که ارادهٔ ما به آن ارتباط دارد؛ واین اشیای خارجی که برحسب ضرورت وبرحسب نظام وتقدیر الهی جریان دارد ، چیزیست که از قدرت ما خارج است واین است معنی اینکه اعمال ما بین جبرو اختیار وبین ضرورت وامکان ، واقع شده است .

(۲٦) اراده وسائقه: عواطف وخصال طوریکه گفتیم باید بایکدیگر بآنطور نظم وترتیبی باهم بپیوندند که خودی منظم ما را بروی کار آورند، ولی بدیهی است که پشت سر این « خودی منظم » دستهٔ از عوامل ذهنی بسیاری از قبیل عقده های مهجور وغریزه های رانده شده، موجود است که بطور مستقل وجداگانه ، ایفای عمل واجرای وظیفه میکنند .

وقتیکه « خودی منظم » جانب تکامل حرکت میکند این خودی بنام « اراده » یاد میشود گویا « اراده » ، « خودی منظم است » در وظیفه وخودی منظم است در حرکت . ولی وقتیکه عقده ها بعملیات خود شروع میکنند، آنگاه آنرا « سائقه » میگوئیم ،

هیدفیلد، باین تعبیر خود که « اراده » راعبارت از وظیفه و فعالیت خودی منظم شناخته است بسیار مشکلات را حسب ذیل حل میکند :

الف : نقطهٔ اول که باید درنظر گرفته شود،این است که اراده در حدذات خود ازجملهٔ ذاتیات نیست، بلکه یك و ظیفه است، یعنی وظیفه و فعالیت خودی است. اراده حاکم مستبدی نیست که به صدر نشسته واوامر قطعی راصادر کرده وخودی رابه اطاعت آن اوامر مجبورمی کند؛ ونه هم اراده ازخودی جدااست؛ ونه هم جدا گانه کارمی کند. اراده وظیفهٔ خودی است بهمانندیکه هضم وظیفهٔ معده است. ولیکن اراده وظیفهٔ بسیار حیاتی است که بدون آن خودی وجودی داشته نمیتواند، خودی تاو قتی خودی گفته می شود که اجرای وظیفه میکند وهمین وظیفه است که موجب حفظ تر کیب و بقای آن است. وخودی نیز مانند باقی وحدت ها اگرشیرازهٔ بخود پیدا نموده است ازراه مقصدمشترك وفعالیت باهمی است، وهر وقت که خودی نتواند ارادهٔ خودرا بکار اندازد به همان وقت بنای تفسخ و تجزیه را می گذارد.

ب :- وبازاراده وظیفهٔ مجموع فرد نیست بلکه، وظیفهٔ آن حصهٔ فرداست که به حیث خودی منظم شناخته شده است، وازان سبب آن عناصر ذهنی که ازخودی اخراج شده است (یعنی عقدها وغریزه های پایمال شده) ازاراده بیرون گفته می شود. ولی این چیزها بااینکه اخراج و پایمال شده اند، بازهم دارای یك روح جذباتی قوی می باشند و بشدت می کوشند که خودرا نمایان سازند؛ وحتی بسااوقات می شود که برخلاف خودی قیام و فعالیت می کنند؛ واظهار وجودشان درآن طریقه است که ما آنراسایقه می نامیم. پس گویااراده عبارت است ازفعالیت «خودی» وسایقه عبارت است از فعالیت عقده هاوغریزه های پایمال شده (به دایگرام گذشته مراجعه شود.)

سایقه بعضاً ازیك غریزه نشأت می کند مثلاً : در وقتی که به دزدی سوق می شویم ویااینکه به جستجوو تجسس بیجا می گرائیم ویاحس انتقام گریبان گیرما می گردد. وهم گاهی می شود که سایقه ازیك عقده بمیان میآید مثل اینکه گاهی عضلات روی مامی پرد ویا اینکه خودراپیش روی قطار آهن می اندازیم ویا اینکه بدوستان خودجفا کار میگردیم.

وچون همیشه در بین «خودی منظم» و بین عقده ها، دشمنی دایم موجود است، لا جرم باید عین آن مخالفت بین اراده و بین سایقه ها نیز وجود داشته باشد. و این مخالفت و منازعت درعلم اخلاق اهمیت بزرگی را حائز شده است.

این مخالفت در بین اراده و سایقه ها باید تازمانیکه عقده ها و سوایق از خودی خارج باشند دوام داشته باشد، ولی به مجرد یکه راهی پیدا شد که آن عقده ها و سوائق آزاد شوند و با «خودی» توسط مقصد مشترکی متحد گردند، آنوقت این مخالفت ها از بین میرود.

(۲۷)-اراده و ایدیال: فرض اینکه اراده وظیفهٔ خودی منظم است. طوریکه هید فیلد میگوید، فرض مفیدی است، ولی این راهم باید بدانیم که اراده همیشه کفایت ندارد. در امور عادی حیات، اراده به درجهٔ نهائی کافی است، زیرا تحت شرایط عادی حیات «اراده» درحالی که مجموعهٔ غریزه ها است و محکوم قوهٔ قاهرهٔ سوق جانب تکمیل است، قوهٔ آنرا دارد که بر غریزه ها و سوایقیکه درراه تکمیل آن معارضه می کنند غالب آید؛ وعلاوه بران، هر اندازه که اراده را بکار اندازیم، به همان اندازه قویتر می گردد. ولی با این هم باخود حدی دارد. اما اینهم بصورت قطعی دانسته شده است که اراده بر قوه های خارجی هیچ قدرتی ندارد. ما نمیتوانیم که مثلاً خط سیر ستارگان را تغیر دهیم، به موج فرمان دهیم که واپس برود؛ ویا به قوه های خارجی طبیعت حکمرانی کنیم. وحتی بعضی اوقات اراده نمیتواند جذبات وخواهش های مارا اداره کند وما احیاناً نیز زمامدار نفس خود نیستیم؛ واین مسئله در بی نظمی وظفی اعصاب بخوبی ظاهر می شود که انسان در آنجا هیچ قوهٔ ندارد، و درین بی نظمی ها به فالج، پری دیده گی، ترس ها، پخته خیالی، درد ها، کوری؛ واین طور مرض هائی که اسباب آنها تماماً ذهنی است، گرفتار میشود. و با این هم اراده درعلاج آنها عاجز مطلق است؛ وحتی دیده شده است که کوشش اراده درین بی نظمی ها بجای فایده، ضرر کرده است. وعین همین حال است در حالات غیر طبیعی اخلاق. زیرا بطور یکه انسان تماماً عاجز است که مرض شلی و گنگی خود را با اینکه اسباب آن تماماً ذهنی باشد علاج کند، نیز نمیتواند عادات شریر مزاج خود را که منقلب شده است، یاحس ترسی

که دراوجای گرفته، است وباصفات ذاتی مانندتشائم، ویاانحراف شهوت مانندفتیشیزم، (۱)
ویا کیف انفعال عقاقیری را که نیز تماماذهنی است، توسط قوهٔ ارادهٔ خودمعالجه نماید.
ماهرچند که ارادهٔ خودرابکار می اندازیم می بینیم که سوایق رغماً غالب میشوند.

نارسائی اراده غالبا دراثریکی ازدوشرط ذیل است:

اول - وقتیکه غریزه هاوعقده هابشدت تحریك میشود وتا گاه به مانند شتر مستی برما حمله میکند می بینیم که خودی تماما مغلوب میشود واو که مفکورهٔ شجاعت نیز اورا تحریك بکند، زیرا این تحریك بمقابل آن تحریك قوی غریزه، چندان قوتی ندارد ولی برغم آن درسنگر های جنگ حس وظیفه وندای شجاعت آنقدر قوی است که طبعاً غریزهٔ ترس را مغلوب ساخته میتواند.

دوم - وقتیکه محرك خودی اراده ضعیف باشد، مثلاً درایام رخصتی که درین طور اوقات محرکات کوشش اراده نسبتاً کم است.

این کمی ایدیل ومحرکی که برای اراده ضروری است، بیشتر مربوط به زمان است مثلا دراوقاتی است که فسردگی زیادتری بمارخ داده، خواه ازترس باشد ویاغم ویاحرمان ویاازخستگی جنگ. درچنین اوقات «خودی» مانده وناتوان است وقادر بر کوشش لازمه نمیباشد وازین سبب اعمال مادستخوش سوایق میشود.

این ماندگی وناتوانی «خودی» رامیتوانیم که توسط کدام محرك مناسبی، مثلاً کدام ایدیل تحریك کنیم، تاآنرابار دیگرشور دهد وقوهٔ خودی واراده راباز اعاده کند وبربد قسمتی غالب آید ومالك سرنوشت خود گردد.

درعلم النفس غالباً چیزی را که مابنام «محرك مناسب» استعمال میکنیم عبارت است ازان چیزی که عضو بمقابل آن اظهار حساسیت میکند. پس محرك مناسب دیدن، عبارت است ازموج های نورانی اثیر، ومحرك مناسب شنیدن، عبارت است ازبعضی موجهای هوا؛

---

(۱) Fetishism درافریقای غربی این قبایل عادتی است که یك چیز مادی را که وا مانده باشد خواه زنده وخواه مرده پرستش میکنند. کنون این کلمه بطور مجاز بران نوع انحراف جفتی اطلاق میشود که محب ازمحبت طرف دیگر عشق صرف نظر کرده وتنها به کالا ویا کفش ویادستمال او. گرویده شده ازخودش صرف نظر می کند.

ومحرك بوئیدن بعضی ازذرات بویائی است که بشکل غازمیباشند ، ونیز محرك چشیدن موادی است که میتواند درحین تماس باپستانکهای ذوقی زبان و کام ، بعضی تبدلات کیمیاوی رابروی کارآرد . وعین همین اصل میتواند که بر غریزه ها نیز تطبیق شود ، مثلا محرك طبیعی غریزهٔ کنجکاوی ماچیز های غریب است . ویامحرك طبیعی ترس ما چیزهای خطرناك . ومحرك غریزه های مادری ماچیزهای بیچاره وبی وسیله است .عقده هانیز برای خود محرك های مناسب دارند وشاید بواسطهٔ اشیای مخصوصی که بیکی ازراه ها با آنها ارتباطی دارند تحریك گردند .مثلا گل سرخ شاید طوری که هید فیلد میگوید موجب درد سر شدید گردد ، ویاصدای دروازه موجب عمایهٔ تشنج شود .

بطوریکه سایقه ها وعقده ها توسط اشیاء مخصوص تحریك میشوند ، خودی منظم هم بعضی محرك هائی دارد که آنرا بکار وادارمی کند . ولی محرکی که اراده و همچنین خودی رابر عمل می انگیزاند ، عبارت ازایدیالی است که انسان رابه تحقیق مکمل ذات رهبری می کند .

ما دیدیم که خودی متشکل است از یك تعداد عواطف وخصالی که دورهم برای تعقیب یك مقصد مشترکی جمع شده اند . وایدیل هم چیزی است که احراز آن موجب سعادت یعنی تکامل میگردد که غایهٔ حقیقی «خودی» است . اگر کدام ایدیالی که بحیث وسیلهٔ راه سعادت وتکامل معرفی شده باشد وبه «خودی» تقدیم شود ، یقین است که یکی ازمحرك های «خودی» شناخته شده وآنرا تحریك می کند ، طوریکه غریزه ها توسط محرکهای خود تحریك می شوند ، ولی اگرچنین ایدیالی بمقابل خودی ما موجود نباشد آنگاه یقین است که افعال ما دستخوش سوایق ماخواهد شد .

ما قوهٔ ایدیال رادر تحریك اراده دیده ایم که تاچه اندازه درعملیات عادی ما تاثیر دارد ، زیرا وقتیکه ما بطور نیك خواهی بنای نصیحت رابه کدام خطا کاری میگذاریم در حقیقت آیدیال جدیدی راباو تقدیم میکنیم واورا ازعائلهٔ او وخطری که بایشان متوجه است ؛ واز احترام شخصی اومستشعر نموده وباو می فهمانیم که اوروی سعادت رانخواهد دید تادرخود

همتی پیدا نکند و به خلق خدمت ننماید . گویا ما کوشش میکنیم که توسط تقدیم یك ایدیال جدید ارادهٔ او را جانب کوشش تازهٔ معطوف نمائیم .

اگر اراده یك ظاهرهٔ است از «خودی» پس ظاهر است که خودی فقط وقتی چیزی را انتخاب میکند، که بر وفق خواهش او باشد و این مسئله تا یك درجهٔ معتنائی درست است. خودی هیچگاه ارادهٔ عمل چیزی را نمیکند تا آن چیز موافق به طبع او نباشد . عموماً یك شخص مضبوط هیچگاه اراده نمیکند که بدمست شود؛ و نه هم مرد امین میخواهد که دزدی کند . بسیار چیزها هستند که طبعاً از ما آنقدر بیگانه اند که ما هیچگاه نمیخواهیم که آنها را مرتکب شویم . وشاید هیچ یك از خوانندگان این کتاب نخواسته باشد که باراده خود قاتل باشد، بلکه تمام طبیعت او بر خلاف این امر شنیع قیام خواهد نمود، وخودی او فقط تابع طبیعت و قانون خودش خواهد بود . پس طبیعیست که اراده هیچگاه نمیتواند توسط ایدیالی تحریك شود که از سجیهٔ خودی او بیگانه باشد، مثل اینکه منظرهٔ خون، طبعاً ما را به مسرتی تحریك نمیکند، و هم منظرهٔ مسخره های سائین به غضبی منجر نمیگردد. اگر خودی عملی ویا انتخابی میکند باید چیزی را انتخاب کند که بر حسب یك مبدأ ویك خط مشی راستینی باشد و آن عبارت است از مفکورهٔ سعادت و تکامل «خودی» .

ولی یك حقیقت هنوز باقی مانده است و آن این است که بعضاً دیده شده است که مرد مضبوط هم بد مست شده ، و نیز مرد رحیم القلب هم گاهی قساوت کرده است . چنانچه این هم دیده شده که مرد حریص هم گاهی جوانمردی نموده است . وسبب این کار این است که «خودی» گاهی توسط ایدیل غیر مناسب نیز تحریك میشود، چنانچه همیشه توسط ایدیل های مناسب انگیزه میگردد . واین مشابه آن حساسیت وسوابق است که توسط محرك های غیر مناسب بحرکت میاید . باید بیاد داشته باشیم که هر حساسیت برای خود محرکی دارد که عضویت حس، ارتباط مخصوصی بآن دارد. ولی بسا شده که عضویت حس تحریك شده وحساسیت بوجود آمده ولی محرك غیر آنچیزی بوده که محرك مناسب شناخته میشود . مثلاً : درحالیکه موج های اثیر، محرك مناسب دیدن است باز هم ممکن است که تحریك نظر توسط فشار بر تخم چشم نیز صورت بگیرد . بهمین صورت شاید خودی بعضی اوقات توسط

محرك های نامناسب بجنبش آید . وشاید شخصی روزی تمام ارادهٔ خودرا بطرف اختلاس، مستی، معطوف کند . واین یك انتخاب غلطی است، زیرا که اراده بواسطه محرك غیر مناسب به‌جنبش آمده‌است، یعنی بواسطه ایدیالی انگیزه‌شده، که‌ظاهراً موجب تکامل خودی دیده میشود ودرحقیقت این‌طور نبوده وایدیال دروغی بوده‌است . وازین است که هیدفیلد عبارت خودرا قدری تعدیل کرده میگوید : اراده که‌بحرکت میاید بواسطه ایدیالی است که‌نزد خودی آن طوربنظر آمده که‌به تحقق وتکامل ذات‌مفضی شدنی‌است . خواه این ایدیال‌عملاً این کاررا بکند که‌ما آنرا «ایدیال‌صحیح» میگوئیم وخواه‌ما، درین نظرخودسهو کرده‌ایم وآن ایدیال باین مطلب حقهٔ‌ما بماخدمتی کرده نمیتواند: که‌درین صورت‌ما آنرا ایدیال خطا، می نامیم، وبه‌صاحب آن ایدیال‌خطا، چنین اظهار نظرمیکنیم که اودرانتخاب خود غلط کرده‌است . گویاانتخاب‌صحیح انسان‌همان است که‌ایدیال‌اودرراه تکامل‌ذات اوبرایش خدمت‌واقعی کرده باشد وانتخاب غلط آنست که‌ایدیال‌بنظرش صحیح‌جلوه کرده ولاکن درحقیقت آن ایدیال مفضی به‌حق وصواب‌نبوده ولاجرم شخص درانتخاب خود غلط کرده است .

(۲۸) آزادی اراده: مسئلهٔ آزادی اراده برای علم‌النفس ذاتاً یك مسئلهٔ‌عملی است وعالم علم النفس باین مسئله ازپهلوی نظری محض‌علاقهٔ ندارد، زیرا اگراراده بآن طور وضوحی، که‌بدهی گفته شود، مانند اینکه (بگوئیم انسان تنفس‌میکند یانه) ، آزاد شناخته میشد، درآنوقت این‌مسایل بروی کار نمی‌آمد . زیرامسایل بدهی هیچ اشکالی نداشته وهیچ مباحثهٔ راایجاب نمیکند .

سوال درینجا است که‌شاید یك فرد متوسط بپرسد که‌آیااوبرای تعقیب ووصول ایدیال خود آزاداست‌ویا اینکه‌باید، الی‌الابد، زحمت‌های طاقت فرسارا برای‌چیدن میوهٔ که‌ازدسترس اوخارج است‌بکشد، درحالیکه کندهٔ سوایق حیوانی درپای او وچهار دیوار محیط هم‌اورااحاطه کرده است . بلی! مسایل ذیل‌مسئله راروشن میکند :

۱ــ آزادی انتخاب . ماهی بینیم که‌اراده رامیتوان توسط ایدیالی تحریك نمود که‌آن ایدیال راتعقیب کند، اماهزاران ایدیال روزانه به‌انسان تقدیم میشود و از بین

اینها «خودی» آنهائی راانتخاب میکند که تصور میکند برای مقصدش کافی وموثر است . چیزی را که ماانتخاب میگوئیم عبارت ازقضاوتی است که بعد ازغور وخوض میکنیم که آیا این ایدیال ویا آن ایدیال، کدام یك بیشتر موجب بدست آوردن تکامل ما ست . که همین غوروخوض وهمین قضاوت ′بذاته′ نشانهٔ این است که اختیاری موجود است. پس انتخاب اصلا فعالیت عقل وفکر وقضاوت است نه عمل اراده. تنها قضاوت ماست که منحصر م میشود که کدام یك ازین ایدیال های زیاد (خواه صحیح است ویاخطا) ذرایعی رادرراه وصول به مقصد یگانهٔ بسیار مرغوب ما که تکامل است، تهیه میکند. پس اینکه خودی شخصا غور وخوض میکند وانتخاب مینماید علامهٔ خوبی است بر اینکه ما به تعقیب ایدیال های خود آزادیم، بلی اراده آزاد است که تکامل خودرا جستجو کند، آزاد است وعموماً مستعد است که جانب ایدیال خودحرکت کند، که توسط آن به مقصد خودبرسد. ولی درعین حال نیز اراده توسط ایدیال و اشتیاق تکامل مشخص و معین میشود ، که بدون آن ایدیال تسکین نمیگردد. واگر اراده توسط این ایدیال بحرکت نیفتد ′طبیعی است که به همان ساعت گرفتار سوایق موجوده خواهد شد.

۲ — آزادی اراده بحیث آزادی «خودی» . علاوه بر آزادی انتخاب یك حس آزادی دیگری هم است وزمانی که خودی ازعقده ها آزادمیشود، طبیعی است که ازمجادلات نیز نجات می یابد . وقتی که خودی آزاد میشود اراده هم آزادمیگردد، آزادی اراده آزادی خودی است. ولی طوریکه هیدفیلد میگوید این آزادی وقتی بدست می آید که همه منازعات و مجادلات متخاصمانهٔ که درفرد موجود است مرتفع گردد ؛ و همه سوایق بیك هم آهنگی تمامی باهم متفق شوند، خودی که کاملاهم آهنگ است عینا آن خودی است که کاملا آزاد است. زیرا جائیکه مجادله موجود باشد دران جا آزادی حقیقی موجود شده نمیتواند، آزادی عبارت است ازآزادی عمل وآزادی وظیفه . زمانیکه ما بر حسب سایقه ارکنیم آزاد گفته نمیشویم، زیرا درین حال همیشه مخاصمتی در بین خودی و بین اظهارسوایق وعقده هاوجود خواهد داشت، چنانچه این فقدان آزادی دران واقعات نیوزستینیا که اراده مصروف پایمالی وجلوگیری سایقه هاوعقده هااست، بخوبی نمایان است؛ و اراده درین

راه آنقدر مصروف میشود که درو دیگر هیچ قوهٔ باقی نمی ماند، که بهصرف کاروبار زندگی برساند. علامهٔ بارز اینچنین مریض ها آن است که همیشه خسته اند وقوهٔ اراده را باخته اند.

اراده تنها توسط تعقیب یك ایدیالی که بتواند همه غریزه ها را منظم ساخته و انسان را اجانب تکامل وتحقق ذاتی رهنمونی کند، میتواند که بصورت متزاید تأمین شود.

وقتیکه انتخاب خودی صحیح باشد یعنی انتخاب آن موجب رسیدن بسعادت و تکامل آن شود، این انتخاب صحیح، مجال کمال وجولانگاه آزادی راوسعت میدهد وباین وسیله قوهٔ بزرگتری رابه اراده عطا میکند؛ وازین سبب آزادی اراده یك، چیز ساکنی نیست بلکه متحرك ومترقی ومتزاید است.

(۲۹) ایدیال: قویترین عاملی است که سجیه وسلوك انسان رامشخص میکند، زیرا یگانه محرکی است برای اراده ویگانه چیزی است که غریزه ها رادریك هم آهنگی منظمی جمع میکند، که بدون ایدیال انسان عرضهٔ افارشی غریزه های بی سرومتنازع میگردد، و تنها ایدیال است که اجزای پراگنده شخصیت را بهم وصل داده وآنها را بحیث مجموع جانب، یك نصب العین معین، سوق میدهد. ایدیال چیزی است که حصول آن موجب وصول است به تکامل وتحقق ذاتی. ایدیال چیزی است که به مجرد پیدا شدن، اراده را به فعالیت سوق میدهد و هم سمت وماهیت فعالیت را مشخص میکند.

ولی بما گفته شده است که ایدیال فقط محصول محیط است آیا ما حق آنرا داریم که ایدیال راعامل سومی قرار دهیم که از ارث و محیط جدا وممتاز باشد.

شاید اینطور بنظر برسد که ایدیال های مارا بعضی از شرایط عقلی پیشتر ما تعیین وانتاج نموده باشند که باین صورت ما باید مجبور شویم که به جبریت علم النفس عقیده نمائیم ویا بر حسب این نظریه هرگونه ایدیال تا یك اندازه محصول محیط باشد.

ایدیال اگر ایدیال حقیقی باشد باید علایم مخصوصی داشته باشد وباید روح مشتاق

تکامل را تسکین دهد. (آیدیا) بذات خود یك حقیقت نفسی است و لی ایدیال عبارت از ایدیائی‌است که باداشتن بعضی ازصفات طوری به ماهیت اشیاساز گاری میکند که میتواند خودرا بجذبات ماوصل دهد وازان سبب در تحقق ذاتی روح دارای مقدرتی میگردد. ما هزاران ایدیا را مالکیم که‌هر کدام آنها بر سجیه ما تاثیر خود را دارد، ولی یك ایدیال صحیح تنها میتواند که ما را بآن تکاملی که آرزومند وصول آن میباشیم برساند. ایدیاها بگفتهٔ هیدفیلد مانند سنگریزهائی میباشند که امواج را در ساحل مزاحمت میکنند، ولی ایدیال مانند آن جرم سماوی است که بر امواج حکمرانی میکند.

اگر ما درین باره از نقطهٔ نظر سکون نظر کنیم باید معترف شویم که ایدیال فقط وفقط یك عامل محیطی است، ولی اگر حیات وسلوك را از نقطهٔ نظر حرکت ملاحظه نمائیم وحیات را ذاتاً متحرك بشناسیم (نه ساکن)، پس درین‌صورت ایدیالی که تنها بذات خود کافی است که اراده را تحریك کند وتحقق ذاتی راحاصل نماید، باید یك عامل قوی موثری درسر نوشت‌سجیه محسوب گردد؛ وازمقولهٔ شناخته شود که ازدیگر عناصر محیط جدا وعلیحده است.

انضمام این عامل جدید درحیات ماعلاوه برآن دو عامل سابق الذکر، یعنی غریزه‌های‌ارثی ونفوذ محیط، تمام سرنوشت اعمال مارا تغییر داده است واین چیز است که سیرمارا به سلوك وانجام کار مارا به‌مقاصد تبدیل کرده است. واین است چیزیکه ماراً ازجبریت علم النفسی بطور نمایانی رها میسازد.

وقتیکه عضویت توسط غریزه ومحیط تحریك میشود آنرا سیر ورفتار می گویند. ولی اگر عضویت نه تنها توسط قوای ارثی ومحیطی تحریك گردد، وبلکه یك ایدیال شعوری هم در نصب العین آن باشد آنگاه سلوك واخلاق گفته میشود. که درین صورت اعمال ما شعوراً متوجه یك غایهٔ اصلی نیز میباشد. وازینرو کلمهٔ سیر رأ به حیوانات وسلوك را به انسان استعمال میکنیم. علاوه برآن کلمهٔ «انجام» هم‌معنی دیگری‌دارد. هر عمل منتج ازغریزه، خواه مخواه، بیك‌انجامی میکشد، ولی اگر این انجام بطور

شعوری قبلاً پیش بینی شده باشد وارادتاً تعقیب گردد، ما آنرا مقصد مینامیم. پس ما کلمهٔ انجام را برای طبیعت استعمال میکنیم. زیرا که طبیعت ظاهراً مرام شعوری را مالك نیست، ولی مقصد باید برای انسان استعمال گردد.

اگرچه در بارهٔ ایدیال حقیقی تاکنون وحدت نظری حاصل نشده است. ایدیال، طوریکه هید فیلد میگوید: درنظر یك هنرور عبارت است از «زیبا» ودرنزد، یك فیلسوف عبارت است از «حق» وبفکر یك اخلاقی عبارت است از «خیر» وبه عقیده یك مرد دینی عبارت از «خدای» او ست. یکی أبیقوری میگردد. دیگری جانب رواقیت میرود. آندیگرش با لشویك میشود. ویکی هم مسلمانی را می گزیند، ویکی این را ورد زبان خود میسازد: «حریت - مساوات - اخوت -» دیگری این کلمه را پیش میکند: «تهدید توسط خون و آهن»؛ و یکی هم به «عشق خدا ومحبت خلق» دعوت میکند. وبهر صورت که باشد، ایدیال چیزی است که به امید سعادت نهائی، یعنی کمال برگزیده شده است. ولی ایدال صحیح همان است که عملاً بآن مقصد برسد.

وچون درین مورد، جز وظیفهٔ ما گفته نمیشود، که بشرح و تعریف ایدیال مطلق بپردازیم، لاجرم نباید کنون درین صدد باشیم که در بارهٔ بهای اخلاقی ایدیال های زیادی قضاوت نمائیم. بلکه شغل یگانهٔ ما اکنون این است که آن مبادی را که ایدیال های صحیح بر شالوده آنها طرح میشود، روشن ساخته ودرآن باره حرف بزنیم، زیرا مرادما آن طور بهای علم النفسی است که بهای اخلاقی نیز داشته باشد؛ وآن بهای علم النفسی عبارت است از بهای تحقق ذاتی وبهای تکامل.

از نقطهٔ نظر علم النفسی ایدیال صحیح آن است که بتواند همه جذبات غریزی را جلب نماید وباین وسیله روح را هم آهنگ ساخته و اراده را جانب مقصد مشترك همهٔ آن جذبات تحریك نماید؛ وهمه موجودیت

های شخصی علم النفسی را بیك نظم و ترتیب مکملی تحویل داده،وهمه این جذبات غریزی رابه مقصد مشترك شان که تـکامل و تحقق ذاتی باشد ،سوق دهد . برای اینکه یك مقصدو ویك ایدیال در حیات داشته باشیم، باید شرایط یك اراده قوی ویك سجیهٔ مستحکم در ما موجود باشد .

و چیزیرا که ما برای تقویه وانکشاف اراده وسجیه ضرورت داریم، تنها تربیه نیست بلـکه حقیقتاً الهام و توفیق هم شرط است وهمین توفیق است که رفتار حیوانات را بسلوك واخلاق انسانی متکامل ساخته است .

(۳۰)-جراثیم بدوی سلوك در حیوانات پست: این چیزی است که میتواند سلوك رانیز چنان مفهومی بدهد که آن هم مانند عضویت در تطور است .این فصول ما بعد هیا حتی است که هم به علم النفس وهم به علم الاجتماع ارتباط قریب دارد .ولی ما بهتر دیدیم که آنرا مربوط علم النفس ساخته درسرحد بعد اجتماعی قرارد هیم .

نویسندگان تازه علم الاجتماع میکوشند که بر دستهٔ از مظاهری که بنام تقلید و تلقین یاد میشود بسیار اهمیت دهند، زیرا این دو چیز روشنی زیادی بر عادات اجتماعی می اندازد ،اما این نظریه نمیتواند در راه معلومات عناصر عالی ترانکشافات اجتماعی خدمتی کند ،واگر خدمتی هم کرده میتواند آن هم حسب نظریهٔ مکنزی فقط در راه کشف حقایق اولی وابتدائی بشر وحقایق حیات حیوانی است. درست است که سلوك به معنی کلمه در همهٔ اعمال حیوانات پست دیده نمیشود، ولیکن درین هم جای شبهه نیست که در حیوانات پست چیزی دیده شده که در حقیقت آن چیز جراثیم سلوك انسان است، یعنی تخمی است که بعد از انکشاف به سلوك انسانی ثمر داده است .حیوانات از طریق انجام وغایات اعمال خود بلذات مستشعر اند وهم لا اقل توسط بعضی سوایق طبیعی جانب تـکمیل غایهٔ که اگرچه ذاتاً ازان مستشعر نیستند، رهنمائی میشوند .اینها بهتر از انچه میدانند لانه های خود رابنا می کنند ،سلیقهٔ ایشان به اذعان بیشتری، ایشان را به غایات اجتماعی شان ،و حتی بیشتر از انچه عقل ما را رهبری میکند ،سوق میدهد .وازینرو تاجائیکه فکر میکنیم «سلیقه» هم معنی مبهمی دارد. تااندازهٔ محدودی که معلوم میشود، سلیقه متکی به سوایقی است که

حیوانات ارثاً جانب عمل دارند، زیرا دیده میشود که بعضی عوامل ایشان را جانب عمل تنشیط میکند وهم سلیقه های ایشان تا اندازهٔ متکی بر کسب است که فرد حیوان در دورهٔ حیات خود آنرا احصال میکند و آن سلیقه ها در اثر تلقین و تقلید ترقی مینماید . در هر نوع حیوان فرد جوان، سلیقه را از فرد پخته ذریعهٔ تقلید کسب میکند، واین حالات در حیواناتی که بیشتر باهم مجتمعاً زندگی میکنند بیشتر دیده شده . مثلاً در گوسفندان حرکات سر گلهٔ شان عادتاً موجب تقلید دیگران است که اخلاق اعتیادی انسان هم نمونه ویا نتیجهٔ آن محسوب میگردد . واحیاناً در بین گله های ایشان قرار گفتهٔ مکنزی بران افرادی که از عادت تجاوز میکنند مجازاتی هم وارد میشود . وماهی بینیم که جرائیم اعمال اخلاقی وهم محاکمهٔ اخلاقی دران ها موجود است . ولیکن نباید معتقد شد که این اعمال در حیوانات چیزی است که از موجودیت جرائیمی زیاده تر باشد .

(۳۱) سلوك وحشی ها: در بین وحشی ها هم، طوریکه مکنزی از علماء انتروپولوجی حکایت میکند، وجدان اخلاقی بیشتر از حالات جرائیمی نیست . زیرا عموم اعمال شان سایقی وجذباتی است که در ایشان علامات پیش بینی از عواقب بسیار، کمتر دیده میشود ، وبا این هم یك وحشی به هیچ صورت نمیتواند که اندیشه ووسواس شخصی خود را تعقیب کند، زیرا وحشی همیشه عضو یك قبیله است و آنقدر برعایت رسوم وعادات، محصور وپای بند است که هیچ وقت مقصد فردی در او آشکار شده نمیتواند . تلقین و تقلید شعوری او درین ساختمان سلوکی او آنقدر رول مهمی بازی میکند که حتی اگر غایهٔ شخصی هم نزد یکی از ایشان جلوه نماید ، بازهم نباید فکر کرد که او آنقدر مستعد است که بتواند برای تحصیل آن غایه، وسیلهٔ را تطبیق کند .

(۳۲) رهنمای سلوك: در مراحل اول عادات است وحتی بعد از انکه نوع بشر گریبان خود را از حیات وحشیانه خلاص میکند ، بازهم تاثیر عادات در تعیین سلوك او تا مدتها بارز ومسلسل خواهد بود ؛ وازین است که گفته اند: عادت در تشکیل اخلاقیات جامعه، تاثیر بارزی دارد ، وهمین اخلاق اعتیادی است که اساس مبنی علیه قوانین شده است .

وبازدر مرحلهٔ دوم، قوانین است .زیرا درحیات اجتماعی، رفته‌رفته، ضوابط معینی برای اعمال وضع وتثبیت گردیده، که این ضوابط تایك اندازهٔ وسیعی عبارت از هما ن پای‌بندی‌های اعتیادی است که‌قدری زیاده‌تر محدودومعین شده وشکل قانون را گرفته‌است.

درتشکیل قوانین وضعی لازم است که بعضی تبدلات دران عادات بوجود آید. مثلاً : وقتیکه درمقابل اعمال مجرمانه ، بعضی قوانین معین وضع شود که جای انتقامات فردی رابگیرد، طبیعی است که انتقامات تااندازهٔ تنزل نموده وعوض آن مفکورهٔ عدالت ترقی میکند.

وسپس انعکاس است که به‌مثال می آنجامد . زیرا وقتیکه قوانین معین وضع شد، فی‌الفور انعکاساتی بمقابل آنها پیدامیشود . قوانین بالضرور همیشه باعادات وهم دربین خودها درتعارض‌اندودرهرحال این قوانین آنقدرجازم وغیر قابل‌انحنامیباشند که نمیتوانند سلوك رارهنمائی کنند ؛ ولو که‌حاکم آن‌هم باشند؛ ودرعین‌حال بعضی‌واقعات استثنا آتی هم‌پیدا میشود و انسان مجبور میشود که از اصول‌ومبادی که‌روح ومصدر این قوانین است ادراك وانعکاسی بدست آرد، تااگر بتواند در حالات‌اضطراری‌واستثنائی کدام تعدیلی درحکم این قوانین بنماید . این ادراکات‌وانعکاسات رفته‌رفته‌سبب میشود که‌آن مبادی واصول که روح ومصدر قوانین بودند، بیشتر درشعور آمده وشاید موقعی حاصل کنند که‌جای قوانین رااشغال نمایند، وشایدمسئله بآنجابرسد که‌انسان به‌رهنمائی آن‌مبادی بیشتر میل کند تابقیادت قوانین . وقتیکه این‌موقف رسیددران وقت ماطوریکه مکنزی میگوید تماماً ازاقلیم تلقین وتقلید می برائیم و آنگاه اخلاق انعکاسی قایم مقام پابندی عادات می‌شود .

ولی‌دربارهٔ رولی که‌انعکاس حتی درمترقی‌ترین اخلاقیات بازی‌می کند، نباید بسیار مبالغه کرد .حیات‌اخلاقی انسان‌حتی درمواقف بسیارعالی‌خود آنقدر ها انعکاسی نیست واگر آنقدر انعکاسی هم باشد ترکیب مزاج وعناصر اومانع میشود که بتواند به پیمانهٔ وسیعی ازمبادی انعکاسی خود مستفیدشود .حتی مردمان بسیار فکور، طوری که مکنزی می گوید تایك اندازهٔ زیادی درعالم‌معتقدات‌زندگی می کنند، بدرجهٔ که‌مترقی ترین‌مبادی نمیتواند ایشان‌راقیادت کند. البته‌مفکوره ومثالی که‌ایشان‌رارهنمونی میکند

بعضاً توسط انعکاس بمیان آمده، ولی بعضاً از تجربیات فردی و بعضی دیگر بواسطه تجارب نوعی وملی، که‌حتی تقلید و تلقین هم تماماً از حیات اخلاقی شان بیرون نرفته است، حاصل شده؛ وحتی علاوه بران در بسیاری سلوك های متفرقی شوائب سلیقه‌وسوایق وجذبات نیز موجود است .

(۳۳) مثال ادبی و مثال اخلاقی : وبه‌عبارت دیگر مثال اخلاقی و مثال علم الاخلاقی . شاید یك شخص تصور یك غایهٔ بسیار مشخص امثال سعادت و یا کمال را دلیل راه خود بسازد وتمام راه‌سلوك خودرا برای تحصیل آن بپیماید، که درین صورت گویا انسان توسط «مثل علم‌الاخلاقی» قیادت شده است؛ ویا باز به تعبیر دیگری توسط «مثالی که‌از انعکاس برماهیت غایهٔ اخلاقی بوجود آمده است»، ولیکن مثل اخلاقی این طور نیست؛ و آن تنها از محیط معنوی وروحانی مانشئت می کند . مثلاً مثلی که از نوع سلوك اشخاص روحانی ودینی است ، اصولاً از کدام انعکاس مشخصی نشئت نکرده ونه هم ازماهیت کدام غایهٔ علم‌الاخلاقی است، بلکه ازمنبع تعالیم دینی وتوارث ملی جریان یافته است . و بسیار مهم است که بدانیم که این هردو از همدیگر فرقی دارند وممکن است هر کدام به شق خود، علیحده بانجام های خوب رهنمائی شوند، ولیکن آنقدر ها که درفرق این‌دومثل مبالغه شده است، مقرون حقیقت نیست، زیرا هر کدام میتواند بدیگر خود تطبیق شود، مثلاً مثل اخلاقی ممکن است که راه تحلیلات علمی را بگیرد وهمچنین مثل علم الاخلاقی هم میشود که سر چشمهٔ عمل اخلاقی بگردد ، که درین باره باز در مباحث تطبیقات نظریات علم اخلاق به سلوك عملی نظری خواهیم نمود .

موقف سوم: قضاوة وسند اخلاقی

(۱) انکشاف وجدان: برای اینکه یك نظریۀ مکملی از نمو وجدان اخلاقی بدست داشته باشیم، ضروری است که نه تنها باید از طریقۀ که سلوك چطور منکشف میشود واقف شویم بلکه باید از انکشاف قضاوتی که برسلوك میشود نیز سیاناً مطلع باشیم. ازبدو طلوع آنچیزیکه ما اخلاق می نامیم، انسان ها نه تنها یك نوع سلوکی را برای خود اتخاذ کرده اند، بلکه درعین حال نظریات خودرا نیزاز طرق مختلفی دران انواع سلوك اظهار نموده، ویکنوع را صواب ونوع دیگر آنرا خطا گفته اند. این دو انکشاف سلوك وانکشاف قضاوت سلوك، بهم یکرار تباط قریبی دارد اگر چه جدائی واضحی هم دربین این هر دو هست زیرا بسیار دیده شده است که مردم بر آن چیزیکه آنرا در قضاوت خود صواب دانسته اند عمل پیرا نشده اند، چنانچه بساشده که ازچیزیکه در قضاوت شان خطا آمده است پرهیز ننموده اند وازین است که ما باید بانکشاف، یعنی انکشاف قضاوت اخلاقی بیشتر اهمیت داده وانکشاف و تقویۀ آنرا بیشتر بخواهیم.

(۲) بدونمو قضاوت اخلاقی: جراثیم قضاوت اخلاقی مانند جراثیم سلوك اخلاقی شاید، طوریکه میکنزی میگوید، در حیوانات پست هم یافت شود. حیوانات اهلی مخصوصاً سگ ها معلوم میشود که همیشه از خطای خود مستشعر اند ولااقل خوب میدانند که کنون مستحق مجازات شده اند. وحتی حیوانات وحشی ومخصوصاً آنهائیکه در گله ها ودسته ها زیست میکنند یك قضاوت ابتدائی خشن وناتراشی را یافته اند. وچنان معلوم میشود وقتیکه از بعضی عادات عمومی شان تجاوزی بعمل میآید، لااقل یك ناآرامی واضطرابی در ایشان دیده میشود، و حتی اگر همه افسانه ها صحیح باشد، بر آن اعضای گله که از رفتار عمومی اندك تجاوزی میکنند، مجازات سنگینی را تحمیل میکنند. ولیکن شدید ترین مجازات بر آن فردی انداخته میشود که تنها گناه آن اینست که مریض

ویا زخمی شده است . که این عمل قضائی وجزائی شان اگر کدام تعبیر نیم اخلاقی داشته باشد، این است که برحسب سلیقهٔ شان، دفاعی است از گله ودستهٔ شان که مبادا به آن مرض آغشته شوند، ویا این است که چون مرض را حس میکنند ویا آنرا از بوی می شناسند، سلیقهٔ خصامت آنها برخلاف آن دشمن رفیق ویا گلهٔ شان انگیزه میشود، ومیخواهند بر مرکز آن مرض حمله کنند ولی خشم کورانهٔ ایشان نمیداند که آن مرکز عبارت است از رفیق بد بخت ایشان، چنانچه که میگویند: «بد و ستی خرس میماند» که میخواست مرد آشنای خود را از مگس ها نجات دهد، چون مرکز مگس ها را از مرکز دوست خود تفریق کرده نتوانست، لاجرم سنگ بزرگی را بر آن مگس ها پرتاب نمود که خاتمه حیات رفیق اوشد، واگر تعبیر، عبارت از احتمال اخیر باشد، درین حال قضاوت، رنگ اخلاقی بیشتری رابخود میگیرد، اما دربین اقوام ابتدائی بشر نیز قضاوتی که همیشه برسلوك فرد میشود وظاهرهٔ آن بشکل مکافات و یا مجازات تمثیل میکنند، نسبت به آن عملی است که موجب قوت و یا ضعف قبیلهٔ شان شده است . وبسیار مهم است که بخاطر داشته باشیم که شکل ابتدائی قضاوت اخلاقی، هرطوریکه بوده بدواً نسبت به گله وقبیله وجمعیت ایجاد شده وازین است که این حس درحیوانات که در گله ورمه وخیل زندگی میکنند بیشتر دیده میشود .

(۳) خودی قبایلی: مکنزی از کلیفورد Cliffrord حسب ذیل روایت میکند :

«اگر ما اقوام بسیط بشر را زیر نظر بگیریم، خواهیم دید که نه تنها آرزوهای فوری رول مهمی در حیات شان بازی میکند وازین سبب در ایشان «خودی» کمتر ملحوظ و کمتر منشکف است. بلکه از آن گذشته که خودی در ایشان کمتر مشخص و بیشتر وسیع است. وحتی اگر پای یك فرد قبیله را لگد کنیم افگار نمیشود وافگاری او وقتیست که بر قبیلهٔ او لگد بگذاریم وپیش قدمی کنیم ، که شاید او درین کار چیری، وزن، وحتی فرصت تحصیل قوت خود را قربان کند . که درین صورت «قبیله» طبعاً درمفهوم «خودی» فرد داخل است. واینست انتخاب طبیعی قبائلیکه در ایشان مفکورهٔ خودی باین شکل اجتماعی و باین قوت ظهور

کرده است. درطی زمانه همین چیز است که شکل توارث را گرفته و بحیث یك سجیهٔ را سخی در ساختمان یك انسان اجتماعی خدمت میکند. ودروقت بروی کار آمدن ملل ودول ودر شمول قبایل درملل، این مفکوره شکل وسیع تر ومجرد تری را به خود می گیرد، ودریك مفهوم عالی تری، این خودی قبایلی به چیزی تجسم میکند که کمتر از انسانیت نیست، وبه مفهوم کوچکتری «عبارت است ازخاندان وشهروقریه.» هرچه که باشد، درین شبهه نیست که این طور وجدان اخلاقی دربشر اولی موجود بوده، وانسان خود را بحیث یك فرد مستقل نمی شناخته، بلکه خودرا عضوجامعه وقبیلهٔ خودمیدانسته وشاید این نظام جامعه وقبیله را «خودی» می شناخته وآنرا عالمی میدانسته که سلوك حیات خود را بان حواله وارجاع میکرده است. واینست چیزی که ما آنرا اساس اولی قضاوت اخلاقی وشالودهٔ وجدان میگوئیم.

(٤) قضاوت و تمیز: کلیفورد دربارهٔ قضاوت ووجدان اخلاقی راه های دور ودرازی رامیپیماید. اگرچه دربن باره که اومیخواهد ریشهٔ قضاوت ووجدان رابه مراحل اولی حیات ببرد کار خوبی میکند، ولی این را بیك نوع محاکاتی شرح میدهد که برای آن استناد معقول و منطقی ندارد. بعضی علمای علم النفسی می کوشند که انسان رادرقضاوت ووجدان ومعیار اخلاقی باحیوانات شریك مساوی بسازند، وازطرف بعضی ازعلما که بیشتر مثالی می باشند، انسان راتماماً از شوائب علم النفسی و حتی حیات بلند تر شمرده وسعی می کنند که هیچ سر حد مشترکی رابین حیوان وانسان نشناسند که باید ما، بین این دوتفریط وافراط، وسطی را قایل شویم.

طبیعی است که حیات کما بیش ازین دوخاصیت تهی نیست: حس وشعور که این دوخاصیت همیشه باحیات همراه است وبهمراه آن تطور می کند، وحتمیست که این دوخاصیت درحیوانات ناعمه هم موجوداست، اماخیلی ابتدائی وخیلی مجمل ومبهم وخیلی هم مشاع ومشترك، وحتی مشکل است که بین حس وشعور آنها، و هم نیز در بین اقسام

حس وشعور آن فرقی بیابیم، چنانچه می بینیم حیوانات هلامیه امثال ژالو (۱) حتی حاسهٔ سمع وبصر آنها در تمام وجود ایشان مشاع ومخلوط است وهنوز برای خود مرکز یتی پیدا نکرده است. ولی حیات چیزیست که طبعاً متطور ومترقی است که هیچ وقت خواص جدیدی در این ایجاد نمی شود وبلکه همان خواص اولیست که به هر شکل حیات، رنگ دیگری میگیرد وباینطور متطور می شود.

اگر چوچهٔ گوسفند بین چوچهٔ سگ وچوچهٔ گرگ فرقی میگذارد (چنانچه میگذارد) در اثر شعوری است که جرثومهٔ اولی تمیز آن است؛ واگر بر لب چاه و کنار صخرهٔ بلند نزدیك نمیگردد بواسطهٔ اینست که شعوری در ان موجود است که سلول اول و طلیعهٔ فکر است که ازیك چیز، چیز دیگری را درك میکنند ومیدانند که در ان چاه میافتد. پس همان تمیز بین چوچهٔ سگ وگرگ است که از مقولهٔ تمیز است که منشاء عدل وقضاوت ووجدان انسانی میشود، وهمان سنجش اینکه چاه عمیق است وجاذبه هرچیز را بعمق آن پرتاب میکنند وضربهٔ تولید مینماید وباز راه بر آمدن هم نیست، شعوری است که در ماهیت خود بخاندان فکر، که انسان بوسیلهٔ آن مجهولی را از معلومی کسب می کند، ارتباطی دارد. ولی انسان جنس نیست که أنواعی داشته باشد بلکه نوعی است که افراد آن متساوی الاقوام اند. نویسندگان اروپائی که مانند نویسندگان قرون وسطی میکوشند که بین انسان وحیوان، وسط مشترکی قرار دهند وموجودی پیدا کنند که نه انسان باشد ونه حیوان (طوریکه حیوانات نامیه وسطی است بین نبات وحیوان) وآن وسط را عبارت از وحشی ها بدانند، کوششی است عبث، زیرا وحشی ها انسان هائی میباشند که آنها به حیات امروزه برابر نیستند وشاید طوریکه عملاً دیده شده است به چند نسل دیگر مانند این ملل بسیار مترقی امروزهٔ دنیا شوند. این اقوام در هیچ چیز فیزیالوجی و سیکالوجی خودها از باقی اقوام بشر فرقی ندارند وخطا است که اروپائی ها در بارهٔ ایشان چنین فکر ها میکنند.

---

(۱) ژالو «زنو» ژاله، جلاتین، جلی Jelly (Jelly Fish) هم از یك مصدر اشتقاقی آریانی قدیم است.

وهنوز از آن گذشته که بعضی از ین نویسنده گان اروپائی، زمانهٔ قبل المیلاد را نیز با ین طور چوب خطی خط میکنند وا ینك عبارتی که مکنزی از سیلی Sir John Robert Seeley روایت میکند:

« وجدان اخلاقی در بین وحشی ها مطلقاً وجود ندارد. چیز یکه هست اینست که در آن مردم آن طور یك نوع اخلاق اعتیادی ترقی و انکشاف میکند که بطور انتخاب طبیعی موجب پیشرفت شان باشد، وآن هم چیز یست که بطور غیر شعوری است واز ین رو هیچگاه در فکر شان هم نمیرسد که غیر از ین دیگر شیوهٔ را اتخاذ نمایند. وهیچ کدام از ین مردم هیچ گاه خود را ویا دیگری را بحیث فرد مستقل نمی شناسد ونههم هیچ قضاوتی دربارهٔ خود ودیگری کرده میتواند وبلکه از سجیه، هیچ اطلاعی ندارد ونمیتواند در بارهٔ اعمال قضاوتی بکند؛ و حتی در مواقعیکه وجدان اخلاقی انکشاف نسبتاً بیشتری نیز پیدا کرده است، (چنانچه در اقوامیکه هومر از ایشان روایت میکنند) مفکورهٔ عمومی در بارهٔ سجیه، بسیار به قلت دیده میشود.»

سیلی دربارهٔ اشعار الیادهٔ هومر چنین تذکر میدهد: «فرق بین صواب وخطا بسیار کم دیده میشود، وازینکه انسان، بد، ونیکی دارد در آن اشعار مطلقاً ذکری بمیان نیامده است، ونه هم معلوم میشود که آنجا شخصی باشد که از راه حق دور باشد. واین نیست که هومر میخواسته: سجیهٔ اشخاص قصهٔ خود را خوب معرفی کند، بلکه هومر این طور سجایا را چندان بچشم بد نمی دید که محررین و شعراء ما بعد دیده اند. اگر بعضی اعمال مانند محسن کشی ویا پدر کشی را خطا ویا لا اقل عجیب گفته است، باز بر رغم آن همه مردم را علی السویه، زیر اوامر جذبات ویا شهوات ویا فرمان مرموز آسمان، معذور ومجبور شناخته است».

یعنی در ین طور جمعیات کسی کاری نمیکرده که اعتیادی نبوده وبلکه مطلقاً عملی وجود نداشته که موجب نفرت اخلاقی شود. زیرا که

بعضی سلیقه های حیوانی در ابتدای انکشاف حیات قبیلوی بشر جای خود را به عادات وا گذاشته است، مثلاً مورچه ها به مقتضای سلیقه، انبار قریهٔ خود را از حبوبات پر میکنند؛ و وحشی ها خدمت قبیلهٔ خود را بر مقتضای عادت مینمایند.

نقص درین است که وحشی ها را انسان نمیدانند وحال آنکه وحشی انسان غیر مترقی است. وحشی انسانی است که استعداد ترقی را داشته و دنیای مدنی موجوده را بمیان آورده است، وحتی دور نیست که به عقیدهٔ کلیفورد دارای وجدان ابتدائی نیز باشد. سلیقه، تخم عادت وعادت اساس قوانین است که در طی انکشاف تطور میکند. ولی چیزیکه سیلی در بارهٔ مردمان عصر الیاده میگوید اشتباه نموده است. هومر شخصاً کسی است که به قول شهرستانی در بارهٔ اوساط اخلاقی به تفصیل حرف زده و در قوهٔ عقلانی وسط را قبول نکرده وجانب افراط آنرا گرفته است.

عجیب است که سیلی اشعار حماسی وروماتیك را مقیاس اخلاق جامعه ویا عصر قرار میدهد. اشعار حماسی ویا روماتیك، اگر برشالودهٔ تمام فضایل طرح میشود، ماهیت خود را می بازد. او رپییدس بیهوده بر اشعار هومر انتقاد داشت که چرا جنبه های علمی واخلاقی ندارد، ونه هم اشعار علمی او رپییدس توانست درمیدان تنازع، گوی انتخاب طبیعی را از الیاده ببرد. آیا در شعر فردوسی وعنترهٔ بن شداد عبسی، قضاوت اخلاقی موجود است؟ واگر موجود باشد گویا روح حماست را کشته است. رزم گاه شعر حماسی وبزم گاه شعر عشقی، مدرسهٔ علم واخلاق نیست، آنجا عواطف است واحساسات. درین طور صحنه ها اگر (هل من مبارز) بگوید، شاید فضیلت شجاعت وسخاوت، نه نه، تهور وتبذیر خواهد بود. دراین جا برای حکمت وعدل وعفت چندان مجالی نیست.

آیا در قلمرو (هولیوود) عصر طلائی امروزه ودر تصویر های فلمی آن ها فضایل اخلاقی میتوانند بی حجابانه در آیند وعرض نمود کنند؟ الا اینکه

نقابی از بزم بر روی کشند وکلاه خودی از رزم بسر کنند. آیا در وقتیکه عاشق دختر را از نزد پدر و یا شوهرش بحماست وحرارت می ربا ید. از طرف همه حضار به صفقهٔ تحسین استقبال نمیشود؟ وآیا این کار بر خلاف مبادی اخلاق وحقوق نیست؟ وآیا همهٔ آن کسانیکه تصفیق میکنند مرد مان با سواد وحتی طالب العلم های مدارس عالی نیستند؟ سیلیکه ذاتاً مورخ است میتالوجی ها و شاه نامه ها و آداب و قصاید را نیز خیال ستون های تار یخ میکند.

عصر هومر عصری نیست که از عصر ما مخصوصاً در بارهٔ فکر وشعور فرقی داشته باشد. واز طرف دیگر و حشی ها هم تماماً از وجدان عاری نمیباشند، چنانچه بار ها به تجربه پیوسته است.

(۵) قوانین وضعی به حیث معیار اخلاقی: وقتیکه قوانین رفته رفته در کانترول سلوک جای نشین عادات شوند، طبیعی است که در آنوقت تبدلی نیز در قضاوت اخلاقی روی میدهد، وبجای این قاعده که گفته میشد: «کسی این کار را نمیکند» این ماده بروی کار میاید که: «تو باید این کار را نکنی» و همچنین خلیج فرق بین صواب وخطا وسیع تر میگردد، وجزا ونفرین در برابر تجاوز از حق شدید تر وقطعی تر میشود.

در موقف اول اخلاق اعتیادی قرون سابق، بازعین عبارت سیلی مذکور را از رسالهٔ مکنزی نقل میکنیم:

«مردم به سهولت به جنایات تشویق میشدند، وبه سهولت میتوانستند خود را از کیفر وارهانند. «آگا ممنون» وقتیکه ناهبانه بحق ملکیت دیگران تجاوز کرده بود. فقط به همین کلمه که گفته بود «فکر من پریشان بود» معاف شده بود، و باین کلمه نه تنها وجدان خود را مستریح ساخته بود، بلکه جمهور مردم وحتی مردیکه بایشان تجاوز واقع شده بود نیز قانع شدند، زیرا که

همهٔ ایشان خود را باین حالتی که فکر پریشان میشود، حاضر و مستعد میدیدند.»

«بعد از معرفی قوانین، ممکن نیست جرایم باین سهولت بتواند کفاره شود ویا فراموش گردد.» «ذریعهٔ قانون است که گناه مشخص گشت ومردم گناه را شناختند ومعیار اعمال معین شد، قانون معیار زندگی هر شخص گردید، وهم برای هر شخص مقیاسی شد که اعمال همسایهٔ خود را برحسب آن انتقاد کنند، وبعد از آن مردم بدو دسته تقسیم شدند آنهائیکه باین قوانین پای بند بودند وآنهائیکه ازاین قوانین تجاوز کردند، وباین طور اول الذکرخوب، وثانی الذکر بد محسوب شدند، وهمچنین احساساتی پیدا شد که خوب را تحسین، و بد را نفرین نمودند.»

این بود عین عبارت سیلی، خواه این مفکورات در اثر بروی کار آمدن قانون پیدا شده باشد وخواه موجب آن شده که قوانین را بروی کار آورده است؛ ولی مسئلهٔ بازپرس (آگاممنون) هم بمثل مسئلهٔ اشعار هومر است که سیلی اینجا نیز خبط خورده است، اگر امروز فاتح جنگ دومین جهان، خطائی کند آیا او را در پنجهٔ قانون خواهند سپرد؟ ولی جوابیه وعذر آگاممنون بذاته دلیل این است که هم آنجا قضاوت اخلاقی موجود بوده، و هم عدل در نقطه و قلهٔ اعلای حاکمیت خود بوده است، زیرا آنجا اشخاصی مانند آگاممنون محاکمه وبه کیفر روبرو میشدند که امروز آن طور شخصیت ها هنوز میتوانند جرایم قانونی را عفو کنند، اگر آگاممنون عذر پریشانی فکر را بهمحکمه پیش کرده باشد عذر معقول وقانونی است والبته میخواسته که عمل خود را صبغهٔ خطا بدهد واز شوائب عمد، بشوید، و طبیعی است محکمهٔ که بتواند آنطور شخصیتی را که قوماندان افواج متحدهٔ یونان و نیز شهزادهٔ مردانهٔ با فضیلتی است، برای محاکمه جلب کند، نیزمیتواند به آزادی ضمیراورامحاکمه کند ودلایل وشواهد قانونی آنروزهٔ او را در بارهٔ اینکه سهو کرده و عمدی در بین نبوده، بشنود ویارد کند.

طوریکه ارسطو میگوید: اشیل را نیز به محاکمه کشانده بودند وبجرم افشای راز مأخوذ نموده بودند، وطوریکه معلوم میشود هر دو شخصیت بزرگ وتاریخی یونان را در محکمهٔ مشهور جنائی یونان «اریوپاگس» حاضر نموده بودند، که وجود وپایداری چندین قرنهٔ آنطور محکمه، دلیل نضج وجدان و کمال عنصر عدلی آن جامعه است، تمام افتخارات حماسهٔ تاریخی یونان باین دوشخصیت بزرگ میرسد ولی هر دو دلیر و گردن کش مذکور نزد هیچ قوهٔ فرو تنی نکردند الا عدل اجتماعی و هم هیچ قوه نتوانست بر ایشان فایق آید الا وجدان حاکمهٔ محیط، اشیل هم توانسته بود عمل خود را از وحل عمد بیرون کند و به کنارهٔ سهو برساند. و طبیعی است که سهو او را شجاعت او و برادرش میتواند جبیره کند.

(٦) تصادم قوانین وعادات : در جمعیت های اولی بشر، وظیفهٔ شخصیت ها نسبتاً آشکاراتر و مشخص تر بود، وآنجا دربین کار و در بین طریقهٔ که سعادت قبیله بآن پیشرفت میکند، چندان فرق وترددی موجود نبود، ولیکن وقتیکه قانون به عادات سرباری شد وقانون اخلاق به قانون وضعی علاوه گشت؛ و وقتیکه عین یك انسان خود را دید که بسیار مشاغل رادربین جمعیت خود اشغال کرده و درعین حال، مثلاً، پدر است وهم فرزند وهم سپاهی وهم قاضی وهم علی هذا القیاس.پس درین حال کار صحیحی را که انسان در هر موقع مخصوص آن بکند بسیار واضح نیست، بلکه شایان دقت است. قانون شاید به عادات تنازع کند و هم شاید قانون به قانون طرف تنازع واقع شود، که مکنزی مثال تاریخی این نوع تنازع رادردرامهٔ انتیگون (Antigone) اثر سوفوکلیس (Sophcles) شاعریونانی نشان میدهد، که درانجا قانون موضوعهٔ کشور بهمبادی اعتیادی روابطخاندانی متصادم شد، و انتیگون فیصله کرد که مبادی اعتیادی را ترجیح دهد، زیرا تصور نمود که این مبادی از منابعی نشأت نموده که خیلی قدیم است ونمیتوان منشأاصلی آنراپیدا نمود، ولیکن این قوانین ساختهٔ خودماست وروزی میآید که خودما آنرا بشکنیم. ولیکن در اینطور منازعاتی که مخصوصاً اخلاقی باشد باید به انعکاس و ادراك رجوع نمائیم و معیار عمیق تر قضاوت را جستجو کنیم.

(۷) تنازع قانون شرعی وقانون اخلاقی: چون قانون بیشتر برعمل وسلوك نظر میکند، و اخلاق زیاده تربر سجیه ونیت متکی است ؛ گاهی میشود که بین این دوقانون تنازع رخ میدهد.

این تنازع درشکل خیلی رسمی وجدی خود درسورهٔ « کهف » تذکریافته است: جائیکه حضرت موسی (ع) بوصایای ده گانهٔ توریت بشدت پای بنداست وخضر(ع) برتنفیذمبادی اخلاقی خود پیوسته جاریست. واین بهترین درسی است که حد فاصل شرع و اخلاق را به بهترین اسلوب ازهم جدا میکند.

درتوریت، شرع به قیافهٔ جدی تری جلوه میکند حتی که قوانین اخلاق را تحت الشعاع قرار میدهد. درانجیل بالعکس، اخلاق به قیافهٔ نسبتاً رواقی خود آنقدرتند است که میخواهد جانشین شرع شود ووظیفهٔ آنرا بدوش بگیرد.

ولی قرآن این دوحصار خارجی وداخلی خودی فردی واجتماعی را به آن موازنهٔ حفظ میکند که مافوق آن متصور نیست. و درین قصهٔ موسی وخضر، هردوپهلورا بروشنی ضمیر انسان و اضح میسازد. و هم خاطر نشان میکند که این دو پهلو اگر بصورت نهائی خود بمانند ممکن نیست که بتوانندباهم بسازند؛ وشرع محض استطاعت آنرانداردکه بتواند با قانون اخلاق صرف، صبر و گذاره کند.

و ازین است که باید شرعی بمیان آید که به نور ضمیر رفتار کند. ویا اخلاقی کسب نمود نماید که از شرع نظم و قوت الظهر بگیرد، و همان است که دین اسلام آمد و نیت وقصد را حتی دراعمال قانونی نیز مراعات نمود. واز طرف دیگر، به اخلاق صبغهٔ قوی تری را از علم الاجتماع و علم مابعد الطبیعه داد.وحتی سلوك قانونی را دارای دوپهلو ساخت: پهلوی مقاولاتی که آنرا بقاضی ومحتسب تفویض نمود، وپهلوی اخلاقی را که حق الله گفت و قضاوت آنرا بعضاً به مجتمع و بعضا بحضور احکم الحاکمین سپرد. وحتی اگر پهلوی مقاولاتی آن نیز کدام رنگ اخلاقی داشته باشد ومراعات نگردد آن هم بحضور قاضی حقیقی معروض خواهد شد.

(۸) موضوع قضاوة اخلاقی : عبارت است از افعال اختیاری، وفقط این چیز است که علم الاخلاق تماماً بآن متعلق است. زیرا علم اخلاق کاری که دارد باین امر است که روی اراده جانب عمل صحیحی متوجه شود. قضاوت اخلاقی ماهم بهمین طور مربوط است به اراده. هرچیزی که دران اراده نباشد دارای صفت اخلاقی شده نمیتواند. یك نعش مرده شاید در ختمی را غذا دهد، وهم شاید ماری گرگی را که موجب زیان قریه است بگزد وبکشد. وشاید سیلابی قریهٔ را خراب کند؛ ولیکن هیچکدام ازین طور چیزها را از نقطهٔ نظر اخلاق، بد ویا خوب گفته نمیتوانیم. زیرا بقول زمخشری هیچکدام ازین ها در افعال خود اختیاری ندارند. ولو که ضرر ویا فایده رسانده باشند، چون جمادات هیچ حرکتی ندارند وحیوانات این کار هارا اگر بکنند محض در اثر سلیقهٔ حیوانی خود میکنند واراده را مالك نمیباشند. واگر بعضی ها این کار هارا ستایش ویا نکوهش کنند ازروی فرض است که اگر آنها باین افعال خود اختیاری میداشتند، ویا از روی تشبیه ومجاز است.

قضاوت اخلاقی چیزی نیست که بر همه اشیا وحتی همه اعمال تحکیم شود. قضاوت اخلاقی محصور ومحدود است بر سلوك انسان. زمخشری کسانی را که جمال را می ستایند تخطیه میکنند واین کار را جایز نمیدانند، الا به علاقهٔ مجازی حال ومحل، یعنی ازین سبب که جمال ظاهری چون محل کمال عضو یست است، شاید بتواند علامهٔ کمال معنوی که غایهٔ اخلاق است بگردد.

(۹) نیت خوب : کانت بروایت ملنزی میگوید: «هیچ چیزی درین دنیا پیدا نمیشود که بتوانیم آنرا مطلقاً وبدون شرط خوب بگوئیم الا نیت خوب، عطیه های قسمت وسعاداتی که باین عطایا همدوش است، وقتی خوب گفته میشود که بطور صحیح استعمال شود، قریحه وذکاء وعلم کائنات، هم زمانی خوب محسوب میگردد که تابع مطالب عالی باشد که این چیز ها فقط خوب اضافی؛ وخوب

مشروط گفته میشود. اما نیت خوب، بدون هیچ شرط و نسبتی و فقط بذات خود، خوب است؛ و این تنها گوهری است که بنور خود میدرخشد.»

ولیکن وقتیکه ما نیت خوب را خیر نهائی دانسته و آنرا موضوع اقصای قضاوت اخلاقی مقرر کرده ایم، باید که نیت واراده را هم از محض «خواست» بدقت تفریق کنیم. اینکه پیشوای ما فرموده است که: «کارها به نیت است» این است که روزه مثلاً روزه نیست اگر نیت خوب ومخلصانه موجب آن نشده باشد، و یا اینکه باز فرموده است: «نیت مرد از کار او بهتر است» باین معنی نیست: کسیکه خیال روزه را بسر گرفته وروزه نگرفته از مرد روزه دار بهتر است، بلکه مقصد این است که در مرد روزه دار، چون نیت خوب اوسبب مهم عمل نیك اوشده است، درحقیقت روزه او دو جزو دارد که جزو مهم آن نیت است واز جزو غیر مهم آن که عمل است بهتر است؛ وازین است که بدون نیت روزه موجود شده نمیتواند. طوریکه یك خیال روزه بدون عمل، نیز نیت گفته نمیشود. نیت آن است که قصد جازم وهم مقصد در ان مضمر باشد وبر آن مقصد اثر فاعلی داشته باشدولو که اگر بعضی هواجس وعوارض خارجی مرد راازعمل کردن آن نیت مانع آید، وهمینجاست که بگفتهٔ کانت آن نیت بنور خود میدرخشد. «خواست خوب» آن است که انسان تصور میکند که اگر فلان کار را بکنم خوب است وانجام آن نیك میشود، اما «نیت خوب» آن است که انسان خود را بانتیجه همدوش وهم آغوش می بیند وبه اصطلاح مردم آن کار را کرده میداند. نیت وعمل هر دو یك کار را انجام میدهند، که نیت جزء داخلی وعمل جزء خارجی آن است. نیت خوب عمل خوب بار می آورد. که در حقیقت بدون نیت خوب کار خوبی بعمل آمدنی نیست. اگر عملی بذات خود بدون نیت خوب، خوب باشد ممکن است ظروف وحالات آنرا به نتیجهٔ بد انجام دهد، وهمچنین کاری که بذاته وبدون نیت بد، بد است هم شاید بحیث ظروف به نتیجهٔ خوب منجر شود. ولیکن عمل وقتي اخلاقي گفته میشود که برحسب محرکی باشد که برطبق آن عمل میکنیم.

مثلاً: پارچهٔ نان خشکی را برسر گدائی حواله میکنم به نیت آنکه سرش بشکند ولیکن بسرش اصابت نمیکند، وبالعکس اورا از بلای گرسنگی نجات میدهد، نتیجهٔ طبیعی این عمل نیك است و لیکن نسبت به من که این کار را کرده ام عمل زشتی است، واز طرف دیگر شاید عملی بذات خود خوب باشد و در نتیجه بد بگردد. بهمن تیشه میدهی به نیت اینکه من برای عایلهٔ خود سوخت تهیه کنم، ولیکن من به آن تیشه در ودیوار مسجد را میکنم. پس چیزی که موجب عمل نیك است نیت نیك است، ولو که نتیجه اش نیك هم نباشد، زیرا که نتیجه همیشه صد فیصد مربوط به نیت نیك نیست، بلکه عوامل زیادی دارد که یکی از آن عوامل نیت نیك است.

(۱۰) قضاوت برعمل وبرعامل: وبعبارت دیگر: قضاوت بر سلوك است ویا برسجیه؟ در ین شکی نیست که مطمح نظر شرع وقانون، بیشتر اعمال وسلوك است ومثل مشهوری است که: «شرع ظاهر را می‌پسندد» ولی بازهم شرع به اعمال ظاهری قناعت نمیکند، وقصد وهم سبق اصرار را درنظر میگیرد وهم در موضوع شهادت، شهود را تزکیه می کنند. واین ها خود دلایلی است که سجیه را هم در موضوع قضاوت دخل کلی میداند.

ولی اخلاق چیزی است که بیشتر متکی بر نیت شخصی است که سجیه در آن رول مهمتری بازی‌میکند، وازین است که پیغمبر (ص) میفرماید: «اعمال به نیات است.»

وازین مشکلات است که قضاوت اخلاقی مربوط است به احکم‌الحاکمین که بجزاو، هیچ کسی برسراین واقف نیست؛ وباید حتماً روزی بیاید که قضاوت حقیقی سلوك، نزد او تعالی عملی شود. ولی نزد علماء اخلاقی این هردو شکل قضاوت حتی درمترقی ترین موقف وجدان اخلاقی که کنون بنظر مارسیده است یافت‌میشود. این تفریق دایماً در بین صحیح وخوب دورمیکند. شاید بعضی اعمال یك شخص صحیح باشد وباأین هم‌شاید مادر بارهٔ شخص عامل آن قضاوت خوبی کرده بتوانیم، و بالعکس نیز ممکن است بعضی اوقات دربارهٔ سجیه وبعضی اوقات دربارهٔ اراده بصورت جداگانه

قضاوت کنیم. دربارهٔ قضاوت برسجیه وخلق وذات شخص مشکلات مخصوصی پیشروی ما نیست. مامیتوانیم سجیه شخص را به همان درجهٔ که مجموع محتویات وجدان اخلاقی اوجانب حصول غایهٔ اعلی ونهائی متوجه میشود، قضاوت کنیم. ولی اینکه مایك عمل را بذاته مورد قضاوت قراربدهیم، نسبتاً کار آسانی نیست زیرا که عمل را ذریعهٔ نتیجهٔ آن قضاوت نمیکنیم بلکه بواسطه مقصد عامل آن میسنجیم و قضاوت خود را بران اظهار مینمائیم ، که درین نقطه هم چندان اختلاف نظری موجود نیست، اماچیزیکه باقی میماند اینست که آیا عمل را توسط مجموعهٔ قصد قضاوت میکنیم و یا اینکه توسط جزوی ازان که آنرا محرك میگویند . که درین نقطه اختلافات نظر موجود است. وچون درنزد همه، درتعبیر کلمات (قصد) و (محرك) وحدت نظری نیست، مسئله بیشتر کسب وخامت وپیچیدگی کرده است .

(۱۱) قضاوت بر محرك است و یابرقصد ؟ : اختلافات نظری که درین باره است عموماً حسب روایت مکنزی بیشتر بین نویسندگان دومکتب: (مکتب حدس) Intuitionalism و « مکتب منفعت » Utilitarian است. ارباب حدس میگویند که قضاوت اخلاقی تماماً متعلق است به محرك یعنی که اگراعمال خوب گفته میشود ویابد، متعلق است به تناسب خوبی وبدی آن محرکی که بوسیلهٔ آن به عمل اقدام کرده ایم .

ولی مکتب منفعت درین خصوص بامکتب حدس مخالف است. جان ستوارت میل می گوید: « اخلاقی بودن یك عمل تماماً متکی است بر قصد. یعنی متکی بر آن است که عامل چه میخواهد بکند. ولیکن محرك یعنی احساسی که عامل را خواهان عمل میسازد، درعمل چندان تاثیری ندارد؛ وازین سبب دراخلاقیات هم سیانامؤثر نیست، اگرچه تاثیر زیادی دراینکه عامل را تقدیر وتخمین کند دارد، مخصوصاً اگر بتواند مزاج اعتیادی خوب ویابد اورا نشان بدهد». باز جان ستورات میل می گوید: « محرك یك عمل به اخلاقیت آن عمل دخلی ندارد، دخلی که دارد. به قیمت شخصیت عامل است. »

حقیقت بیطر فانه این است که مکنزی حسب ذیل شرح می دهد و میگوید :

« در بارهٔ اینکه احساسات محض به قضاوت اخلاقی ارتباطی ندارد، باجان ستوارت میل گفتگوئی نداریم، اما در بارهٔ محرك، نظرما این است که محل قضاوت اخلاقی شده میتواندولااقل در وقت قضاوت اخلاقی در نظر گرفته میشود. سهو جان ستوارت میل در این است که قضاوت اخلاقی را بران چیز هائی که بعمل آمده است تحکیم می کنند در حالیکه اینطور نیست وقضاوت اخلاقی بران اشخاصی میشود که عامل اند، اگر آنطور باشد که نامبرده میگوید، ما باید بتوانیم بر اعمالی که نتیجهٔ سلیقهٔ حیوانات است و حتی بر حرکات صخره هاوابرهاویخچالهانیز قضاوتی بکنیم. چیزیرا که ماقضاوت می کنیم سلوك است وآن هم نه بحیث اینکه یك عمل ظاهری است، بلکه بحیث اینکه وضعی است که ازانسان، حین عمل او، سر زده است و وضع انسان باید شامل محرك او نیز باشد.

پس اگر ما تمام قضاوت را تنها برقصد، ویا تنها بر محرك، بگذاریم، کار یکطرفه ایست. حقیقت این است که قضاوت اخلاقی منکشف ومکمل آن است که باید مستقیماً ویا بصورت غیر مستقیم برسجیهٔ عامل تحکیم شود. زیرا طوری که گفتیم قضاوت اخلاقی ما هیچگاه بر چیزی که بعمل آمده است، نهاده نمی‌شود، بلکه همیشه بر شخص عامل است. بلی! ممکن است در بعضی موارد شخصی را که فلان کاررانموده است مورد قضاوت قراربدهیم، ولیکن درمواقع دیگر شاید شخص را ازحیث عموم عادات سلوکی او درنظر بگیریم. اما بهر موردی که قضاوت اخلاقی خود را بطور حقیقی تحکیم می کنیم عمل شخص را در نظر می گیریم، مگرنه بحیث یك واقعهٔ جدا ومنعزل، بلکه بحیث جزء نظام حیات شخصی عامل آن. و ازین است که شهود را ازروی سوابق اعمال ایشان تزکیه میکنند. پس ما اهمیت آن عمل را بصورت یك عمل مجرد قضاوت نمی کنیم، بلکه از نقطهٔ نظر عامل آن که آنرا بعمل آورده است وهم ازنقطهٔ نظر اینکه عامل در چه موقعیت واقع شده ودنیا را از چه نقطهٔ نظر آموخته وبآن چطور تلقین شده است، قضاوت می کنیم. پس اگر ما اعمال را به قضاوت

خود بد می گوئیم ویا خوب؛ ازروی جهات وعناصر متعددی‌است که بحیث مجموعی درراه تشویق عمل ویا ترك عمل خدمت کرده است ، ووقتی که‌اعمال رابااین طور شناختیم، پس گویا که‌تمام قصد رابا همه اجزاء آن‌مورد قضاوت‌قرار داده‌ایم ووقتیکه اینطور باشدپس باید نگوئیم که‌قضاوت مخصوصاً برقصد است ویامخصوصاً بر محرك .

(۱۲) کدام کس قضاوت میکند ؟ درمسایل قضائی این قضاوت کارآسانی است وهزاران مجلدات ومدارس وهمچنین به‌تعداد زیادی قضاتومفتیان و مقننین موجوداند ولی دردنیای اخلاق‌وسلوك انسان، تنهایك‌فتوائی بدست داریم که «اعمال به‌نیات است» وازین است که هرشخص رامیتوانیم‌بگوئیم که‌حین عمل، قاضی عمل خوداست . زیراوقتی که‌انسان آن‌عمل رابه عمد وقصد کامل انتخاب می کند، گویاآنرا‌خط‌مشی ومشوق خود قرار میدهد . پس آیا کسی هست که‌آن عمل‌را انتقاد کند ؟ وآیاممکن است که عامل شخصاً، درحالی که‌بحالات آرام انعکاسی خودرجوع کند، بفهمد که درمعیار مثالی‌خود تقصیری کرده است ؟ جواب مکمل‌تری باین‌سوال این‌است که این مسئله باید از نقاط نظر مختلف دیده‌شود وازبین عالم های متفاوت ملاحظه گردد، که‌فرد عامل، حین‌تصمیم خود برحسب کدام یك‌ازین‌عوالم عمل نموده است، ولیکن عالم هائی که‌اعمالی‌دربین آن‌ها قرار دارد بیشمار است وهمچنین نقاط نظری که‌برحسب آن یك‌عمل‌ویایك عامل قضاوت میشود هم‌بسیارزیاد است . پس کدام‌یك ازین‌عوالم و نقاط‌نظر میتواند دعوی ترجیح را بکند؟.

(۱۳) نقد است و یا قضاوت ؟: دردنیای‌محاکمات قضائی، ضرب المثلی است که می گویند : قاضی شخص کوری‌است که بین دو بینا فیصله می کند، درحالیکه درآنجا بر اعمال قضاوت میشود وشهود وبینات رادرآن مورداثر وقوت بزرگی است . ولی اگر کسی بر سلوك اخلاقی دیگری قضاوت می کند، خود را بدست خود مورد مثل رایج ایشان میسازد که: «کورخود است وبینای مردم» .

پس بهتر است که نام‌قضاوت رانگیریم وآنرا نقد اخلاقی بگوئیم، ولو که خطر آن باشد که‌فلسفهٔ اخلاق بسطح فن‌هم تنزل کند . اگرچه این خطر کمتر است ، زیرااماقضاوت

کرده میتوانیم، که فلان شعر یا فلان نمایش صحنه ویا فلان ناول، محصول خوب ویا بد فن است، ودرحقیقت باین گفتهٔ خود قضاوت خود را در بارهٔ آن اظهار می کنیم، وبر اساس همین قضاوت است اگر میگوئیم فلان عمل خوب است یا بد. پس کنون از کدام نقطهٔ نظر اینطور قضاوت عملی میشود؟ محقق است که از نقطهٔ نظر کسی که در آن وقت به خواندن ویا شنیدن ویا دیدن آن اثر فنی اشتغال ورزیده است، قضاوت نمیشود. شخص فنان همیشه از قضاوت عامه به قضاوت ناقد فنی وهمدرد، رجوع ومرافعه می کند. همین طور باید گفته شود که در بارهٔ سلوك هم به ناقدین اخلاقی رجوع شود. واین نظریهٔ مکتب حسی اخلاق است که علم بردار آن شفتس بری Shaftesbury میباشد که در ثانی مورد بحث قرار می گیرد. وبدون اینکه نقطهٔ نظر آن مکتب را فعلاً مورد بحث قرار دهیم، کنون همین قدر کافی است که بگوئیم: یك عمل فنی چنانچه قبلاً گفتیم متوجه این است که بعضی نتایج ازان احصال شود. شخص ماهر فن درین راه بهترین قاضی است که میتواند بداند که آیا ازین عمل نتیجهٔ خاطر خواه آن فن گرفته شده است یا نه؟ ولیکن طوری که مکنزی می گوید: حق این است که در اخلاق، تنها عمل مورد قضاوت واقع میشود نه نتیجه. کنون اگر عمل حقیقتاً عمل حقیقی است پس همان است که، از طرف عامل خود قضاوت شده، است زیرا عامل به قصد عمدی خود آنرا برای عمل انتخاب کرده است واما اگر قضاوت شود که عمل او خطا است، این قضاوت نیز از طرف ناقد اخلاقی شدنی نیست، بلکه از طرف شخص عامل است، مخصوصاً وقتی که باز بران عمل خود از نقطهٔ نظر ادراکی وانعکاسی خود رجوع وعودت می کنند.

(۱۴) **همدردی است یا نقد؟** هنوز بهتر است بپاس ناموس اخلاق، این قضاوت را به نام همدردی یاد کنیم. زیرا اخلاق «تواصی حق وصبر» و «تعاون بر وتقوی» است درین باره آدم سمت Adam Smith نظریهٔ خوبی دارد که مکنزی آنرا حسب آتی نقل می کند:

«ما با مردم به اندازهٔ که همدردی داریم ویا نداریم، بهمان اندازه سلوك ایشان را تصدیق ویا تکذیب می کنیم. ما تنها مردمان کامیاب را تبریك نمی گوئیم، بلکه مصیبت زدگان را نیز تسلیت وتعزیت می دهیم. لذتی که در مکالمه

با آنانی که در جذبات قلبی باایشان مشارکت داریم، می یابیم؛ بسیاری ازدردهای مارا که ازان موقف حاصل کرده ایم جبیره می کند، اگر می بینیم شخصی به آواز بلند وبه شدت بربدبختی خود نوحه می کند،وچون بهخود نظر می کنیم تصور می کنیم ماابنچنین حالت را درچنین موقف عملی نمی سازیم، لاجرم باین عمل او مصدوم میشویم وچون ازحال او واقف نیستیم، می گوئیم که ضعیف وکم حوصله است؛ واگر، ازطرف دیگر، کسی را می بینیم که بهیافتن یك قدری خوشبختی ، بسیارمسرور وبسیار بلند پرواز شده است، هم خودرا مجبور نمی یابیم که باوهمنوا شویم، زیرا که او را به فکر خود سبك مغزو کم ظرف میخوانیم،وحتی بسی اوقات شده که خندهٔ بلندتر ودراز تررفیق ما از اندازهٔ که مزاح مقتضی آن بوده است، مارا ازان مزاح منصرف نموده است. زیرا که ماطبعاً باینقدر مزاح اینقدر خنده نکرده ایم».

«وقتی که جذبات اصلی شخص، باسوائق همدردی شخص دیگری که مشاهد اواست،درتمام وفاق باشد، بالضرور آن جذبات باین شخص مشاهد مناسب وموافق است، وبرعکس وقتی که مشاهد ببیند که احساسات اوبا احساسات آن شخص مطابق نیست ، طبیعی است که احساسات آن شخص را مناسب نمی پندارد. پس این تصدیق هادرحقیقت همدردی است. شخصی که به ضرر من متألم میشود ومی بیند که تألم من هم در ان ضرر باندازه تألم اواست، طبیعی است که بااین تالم‌من موافق است وآنرا تصدیق می دهد، زیرا آنرا معقول میشمارد. کسی که فلان شعر ویا فلان تصویر را بآن اندازه تحسین می کند که من می کنم، درحقیقت این است که تحسین مرا حق می داند، وتصدیق می کند. کسی که برعین مزاحی که من دران خندیدم باندازهٔ من‌درآن خنده می کند، یقین است که از حق بجا نبی خندهٔ من انکار نمی کند، بلکه آنرا تصدیق می دهد؛ ولیکن بالعکس ،اگر کسی درین واقعات مختلف، باندازهٔ که من حس می کنم حس نکند ومناسبتی بین حس وجذبات من واونباشد، او هیچگاه نمی تواند مرا تصدیق دهد ویاحق بجانب شمارد. اگر دشمنی من ماورای آنچه مطابق وقار دوست من است برود؛ واگر غمگینی من ماورای برداشت دل نازك اوشود؛ واگر تحسین من بسیار بلند تر

است ویا بسیار پائین تر است ازان چیزی که درنظر اوست . اگرمن به بسیار بلندی وبی پروائی در جائی بخندم که او درآن جای یك لبخند می کند؛ ویا بالعکس تبسمی کنم آنجائی که او قهقهه میزند؛ معلوم است که تأثرات من ورفیق من درین موضوعات یکی نیست، واو نمیتواند احساسات مرا تصدیق دهد؛ واین است معیار آن مرد در تصدیق ویا تکذیب سلوك من » .

ازین معلوم شد که این قضاوت اخلاقی مادر بارهٔ خود ما نیست ، بلکه در بارهٔ دیگران است؛ ازینرو باز آدم سمت دوام داده می گوید: «این مفکورهٔ اول مادر بارهٔ زیبائی وزشتی از قیافهٔ دیگران گرفته شده است نه ازروی قیافهٔ خود مان، مازود است که از انتقاد دیگران که دربارهٔ ماهی کنند متحسس شویم ». «وبعین این شیوهٔ که انتقاد اخلاقی مادر اطراف سجیه وسلوك دیگران عملی شده است، بههما نطور باید بدانیم که دیگران نیز بمثل مادر نقد اخلاقی ماصریح اند. ماهمیشه نگرانیم که بدانیم که آیا مستحق تحسین ویا انتقاد دیگران هستیم ویا اینکه نزدشان عین همان چیزمی باشیم که خودرا بآن صورت جلوه داده ایم، ویا بالعکس آن چیز خوب ویابدی میباشیم که ایشان مارا میدانند؟ ومابنا می کنیم که جذبات وسلوك خود را امتحان کنیم وتصور کنیم که این جذبات وسلوك مابایشان چطور می نماید، باین طریق که اگر مابجای ایشان باشیم باین جذبات وسلوك چه حکم خواهیم کرد. پس ما کلاه خودرا قاضی ساخته، خود رامشاهد سلوك خود قرار میدهیم ومی کوشیم که ببینیم ازین مشاهدهٔ ماچه حاصل میشود، این یك آئینهٔ قدنمائی است که ماتایك اندازه توسط چشم های دیگران سلوك خودرا تدقیق می کنیم واگر باین ذریعه تسلی ماشد البته کارما تمام است وما دیگر به تحسین وانتقاد دیگران محتاج نمیباشیم » .

«وقتی که بکوشیم که سلوك خودرا امتحان کنیم ، باید درین وقت خودرا بدوشخص تقسیم نمائیم :شخص ممتحن وقاضی، وشخصی که برآن قضاوت میشود و ازان امتحان گرفته میشود، که من بحیث شق اول هم مشاهدم وهم قاضی، وبحیث شق ثانی هم محل قضاوت وامتحانم وهم عامل، که شخصیت حقیقی من همین شق ثانی است. ومن باید به حیث

شخص ثانی خودرا درمورد امتحان وهمدردی شخص اول قرار بدهم . ولی اگر قاضی تماماً عین آن شخصی که بران قضاوت میشود بگردد ؛ کاری است ناممکن بطوری که ناممکن است علت عین معلول باشد » .

باینطریق ، آدم سمت به مفکورهٔ رسیده که آنرا بنام « مشاهد بیطرف » یاد کرده که قضاوت اخلاقی ما از نقطهٔ نظر این مشاهد بیطرف بعمل می آید . آدم سمت فرقی را که فرض کرده مانند این فرقی است که بین « مرد داخلی » و « مرد خارجی » است که ، درحین اختلاف خودها بمحکمهٔ نهائی انسانیت مرافعه طلب میشوند ، و آن محکمهٔ عالی تمیز عبارت از وجدان است که هم قاضي بیطرف وهم مشاهد خبیری است .

(۱۵) خودی مثالی: مادرین باره که این نظریهٔ « مشاهد بیطرف » چقدر ارزش دارد وهم در بارهٔ اینکه معنی بیطرفی چیست ؟ کنون چیزی گفته نمیتوانیم . وما فقط ازین نقطه به نقل نظریهٔ آدم سمت پرداختیم که بوضاحت تصریح می کرد که قضاوت اخلاقی حواله بچیزی میشود که از عامل آن عمل خیلی ها بلند تر است ، یعنی قضاوت اخلاقي ، مرافعهٔ است ازرجب خان مست به رجب خان هوشیار ، که اورا ازیك نقطهٔ نظر میتوان « خودی مثالی » هم گفت ، واینجا است که مباحث اخلاقی کسب جدیت میکند وباید ازیك مدرسهٔ عالی تری تحصیل شود . زیرا مکاتبی که اخلاق را متوجه غایهٔ مشخصی امثال لذت ، منفعت وسعادت میدانند روی همرفته ازیك مقولهٔ است که مآل ومبدء ایشان همان نظریهٔ ذیمقراطیس است . اگر مکتب سعادت ، سعادت راطوری بدانند که اخیراً ارسطو آنرا دانسته است ونویسندگان ماهم بهمان شیوه رفته اند ، البته سعادت هم همدوش خیرو کمال میشود . ورنه سعادت هم باید درمکتب ونظام لذت داخل شود . بهرحال لذت بااشکال خود که منفعت وسعادت باشد ، نتوانست که دریونان نفوذی پیدا کند و کنون هم برغم همه مجاهدت های سوفست های امروزی اروپا قادر بر آن نشد که محبوبیتی کسب نماید .

مکتب منفعت ، که ظاهراً ازمکتب لذت شسته تر است وبااینکه داعی دیموکراسی است ودرراه غرض بسیار شریفی بکار می افتد ، بازهم چون موضوع غیرطبیعی دارد چندان بازار گرمي نیافته است . واقعاً منفعت چیزی است که مولود تزاحم ومدنیت است ، واگرچه

به بعضی غرایز انسان ارتباطی دارد ' بازهم غریزهٔ نیست که بتوان آنرا فطری شمرد 'و اساس لایتغیر اخلاق را بران بنا نمود . و حتی با ابتذا لی که ماهیت لذت دارد بازهم میتوان گفت که لذت از منفعت فطری تراست . درین شکی نیست که بازار منفعت امروزه گرم ترین بازارها است' ولی با اینهم تجارت و بانك محصولات مدنیت است' نه اساس های متین علم الاخلاقی که موجب فراهم آمدن مدنیت شده است .

وازطرف دیگر چرا بشر را به منفعت دعوت می کنند ولو که بازار گرم و قیافهٔ جذابی نیز داشته باشد' وچرا عالی ترین چیز را در گرو اینطور یك چیز میگذارند ؟ دیمو کراسی اگر بر اساس منفعت طرح میشود بدون اینکه سطح انسان را پست بسازد چه نتیجه خواهد داد ' درین شبههٔ نیست که لذت ومنفعت محرك های قوی می باشند وممکن است توده را (طوریکه سوفست های یونان میکردند و کنون شارلتان های سیاسی هم آنرا تعقیب می نمایند) توسط لذت ومنفعت تحریك نمود' و ایشانرا بمقاصدی که داشتند ویادارند برانگیخت ' ولی اگر از ایدیل های بزرگ بشر صرف نظر میشود وتمام توده را بسر بازار مظاهرهٔ منفعت می کشند ' آیا خدمتی است که با نسانیت می کنند ویاضربه ایست که به خلق وذات و کلتور آن زده اندومیزنند ؟.

آیا اگر بشر را درسر مائدهٔ خیر و کمال دعوت میکردند' آنوقت دیمو کراسی بدست نمی آمد؟ وآیا عنصر خیر درنهاد انسان مرکوز نیست ؟ ایشان باید بدانند که خیر الامم در اطراف هستهٔ خیر جمع میشوند نه گرد مرکز گمراهی . چه می شد اگر بزرگترین خیر ویا کمال را برای بزرگترین تعداد؛ اساس دیمو کراسی خود قرار میدادند ؟.

ولی سیر بشر جانب تکامل سیر طبیعی است 'وازین مردمی که کوشیده ومیکوشند بشررا بمادیات تنزل دهند' هیچ هراسی ندارد که بتوانند سر نوشت سیر آن را بگر دانند؛ واگر قدری هم بگردانند یقین است که همیشه این کار را کرده نخواهند توانست ' اما بهتر بود که اخلاق ایشان با این سیر طبیعی همراهی می کرد' و می کوشید که بشر را جانب ایدیل های بزرگ وبلند آن سوق دهد' وافراد آنرا در اطراف آن ایدیل ها جمع 'وبسوی سر منزل حقیقی کمال اومهمیز کند .

درموجودات اجتماعی که انسان هم ازان قبیل است، اخلاق وسلوك وحتی باقی مظاهر حیات بیشتر متکی بر تقلید و تلقین است که یکی بدیگر تلقین می کند ویکی ازدیگری تقلید می نماید، وهمین چیزاست که مثال ها ومعیارها را بمیان آورده ومثال خیر و فضیلت و کمال را بدنیای اخلاق معرفی نموده است، وهمین چیزاست که بعضی ها را مودل و نمونهٔ فضیلت و کمال ساخته، ومی کوشد که افراد بشر عموماً برطبق آن انکشاف کنند.

ولی حرص منفعت این سودارا برهم زد، وبجای اینکه بشر حیوان مفکر ومتکامل شود آنرا حیوان منافس ومحتکری ساخت، وهنوز امثال بنتام خبر نداشتند که سرانجام این مکتب منفعت بکجا میرسد، اما فرید ریك نیتچه حقیقتاً دربن باره ازایشان واقف تر بود. سپنسر میگوید: «روزی بود که همه نزد آنانیکه کسب قوت می کردند وبنام سرباز یاد می شدند خشوع می کردند و کنون آن قوت بدست ثروت آمده است» ولی آیا بهتر شده است؟ در آن وقت غایهٔ مطلوب شرف بود، و کنون پول. ولی چون پول نمی تواند عدالت اخلاقی را بمیان آرد. لاجرم حتمی است که نمیتواند ضمان دار عدالت اجتماعی شود، وبازهم اگر فضیلت و کمال غایهٔ انسان نمیشود، پس نیتچهٔ مذکور خیلی حق بجانب است که دعوی شرف می کند. وبگفتهٔ نیتچه: هزاران باربهتر است که فرزندان بشررا بمیدان جنگ ببریم وبه ایشان روح حماست بدمیم ازینکه دکانداران دیموکرات آنهارا بکار خانه های زیرزمینی برده وایشان رامادتاً ومعناً محکوم به مرگ تدریجی نمایند.

خیر بهرحال ازمطلب برآمدیم وبحث ما دربارهٔ مکاتب امامی اخلاق ومکاتبی بود که شایستهٔ نام بزرگ ومقام عالی انسانیت است، مکاتبی که براساس روح حقیقی اخلاق طرح شده وانسان راجانب ایدیال و کمال آن رهنمائی می کند، سه عدد آنها دریونان ویکی هم در جرمنی تاسیس یافته است. که اینك مابشرح ومقارنه، وماله وماعلیه آنها می پردازیم، تارفته رفته بر «خودی مثالی» روشنی کافی بیفتد.

(١٦) عقل و یاجذبه؟ این همه کشمکش های اخلاقی که قریباً طول دونیم هزار سال را اشغال نموده است، تقریباً درسراین نقطه است که اخلاق راعقل رهبری می کند ویاجذبه؟ درهر دوره که نظر بیندازیم می بینیم که دومکتب ویا دوحکیم در ین باره باهم

نزاع داشته اند، مثلاً هراقلیط Heraclitus وذیمقراطیس Democritus، وبازانتستانس Antisthanes وار یستیپس Aristipus، وبعد ازان زینون Zino وابیقور، Epicurus و سپس دیکارت، و کاسندی، وهم کدورث وهوبز، ونیز ایدو هیوم، وبالاخره کانت وبنتام. که هر کدام ازین جوره های فوق باشخص مقابل خودنزاعی که داشتند درباره این بوده که رهبر سلوك؛ عقل است ویا جذبه؟.

وبعضی هاهم دیده میشوند که بطور مستقل نظریهٔ دارند که متوسط ومعتدل ومستقل تر است، واینها مردمی میباشند که ازین تنها قضات بلند تر اند، مانند فلاطون وارسطو وهیگل ویا مثلاً سپینوزا. اگرچه بعضی مکاتب دیگری هم دیده میشود که ماورای این چیزها میباشند ودر حقیقت ازین مقوله ها هم محسوب نمیشوند، ولی ایشان چندان در حساب نمی آیند، مانند اشخاص طرفدار نظریهٔ زیبا پسندی ویا مکتب همدردی وغیره.

وقتی که اروپا به علم اخلاق وفلسفهٔ یونان مواجه شد، رفته رفته نویسندگانی پیدا شدند که در آن باره فکر کنند، که ازان جمله دیکارت موسس فلسفهٔ جدید محسوب میشود. ولی دیکارت توجه بیشتری به مابعد الطبیعه ومنطق نموده ودرعلم اخلاق بیش از یك مرد رواقی چیز دیگری نیست. مخصوصاً درینکه در بین روح وجسد مخالفت زیادی را (وآنرا هم در سایهٔ مابعد الطبیعه) عقیده نموده است.

اینجا است که یك حرکت قریباً ابیقوری نیز پیدا شده وامثال گاسندی وهوبز وباقی نفری دستهٔ ایشان، گرد مکتب مادی مذکور جمع شده اند. که هوبز دربین ایشان عقیدهٔ مخصوصی داشت که احراز قوت را بزرگترین غایهٔ انسانی میدانست، ولی امثال کمبرلیند به نظریهٔ هوبز معارضه نموده طرفدار این بودند که باید پهلوی اجتماعی وهم پهلوی عقلیت انسان بیشتر در نظر گرفته شود. در بین این کشمکش ها، مکتبی بنام مکتب حسی اخلاقی کسب وجود نمود که امثال شفتسبری وهچیسن طرفدار آن بودند ومی گفتند که انسان باید دارای یك بصیرت حدسی، ویا الهامی باشد که

بوسیلهٔ آن صواب را از خطا فرق کنند. طوری که ما در فن بدیعیات اینطور یك حسی را در تفریق زشت وزیبا ما لکیم. ولی به فرق اینکه حس مذکور (یعنی بصیرت حدسی اخلاقی) در طبع خود اجتماعی است وهر چیز که بجامعه مفید باشد، بدل هر کس می رسد که خوب است و آنچه بجامعه مضر است به سلیقهٔ فطری هر کس بد میخورد.

این نظریه ایست که بعدها بحیث یك ساقهٔ بزرگی شده است که دارای شاخه های متعددی گردیده؛ وبعضی از نویسندگان امثال رید Reid مکتب حدسی اخلاقی خود را براساس این عقیده که عیناً ذکر شد بمیان آورده اند. دسته دیگری به اینطرف میل کرده اند که فرق نیك وبد مربوط است به تصور عقلی نتیجهٔ عمل؛ که امثال لاك و کلارك وو لاستون وغیره، باظهار این نظریه موجب معرفی مکتب عقلی اخلاقی گشته اند. وهمین سلسله است که پیچ وتاب میخورد تا اوج نهائی خود را در نظریات کانت می یابد، واینجاست که باز عصر جدید به نظریات فلاطون وارسطو می گراید و مثالیت «ایدیالزم» جدید، کسب وجود می کند.

اما کسانیکه بمکتب حسی اخلاقی عقیده داشتند و این نظریه را جنبهٔ اجتماعی می دادند ومی گفتند خیر چیزی است که بجامعه مفید باشد ویا هم چیزی است که به ارتقای سعادت انسان خدمت نماید، بالاخره ازین نظریات شان بعضی نظریاتی انکشاف نمود که بمکتب جدید منفعت منجر شد.

پس گویا مکاتب جدیده عبارت است از مکتب حدسی و عقلی ومنفعتی، که این سه مکتب با مکتب جدید ارتقائی مکاتبی است که کنون در تداول است.

خیر از مطلب قدری بر آمدیم و کنون باید باز بمعارضهٔ عقل وجذبه رجوع کنیم. ما دیدیم که وجدان انسان مانند یك عالم ویایك نظامی است، که اگر آنرا از نقطهٔ

نظر عمل ببینیم ' معلوم میشود که متشکل است از آرزو های متعددی که در بین جماعتی گذاشته شده که کم یابیش باهم مماثل وسازگار اند . کنون ممکن است : توجه خصوصی خودرا که معطوف می کنیم تنها جانب آن آرزو هائی کنیم که بین آن جماعت وجود دارد؛ ویاجانب آن هیئت کنیم که بحیثیك وحدت وبطور یك نظام ' این آرزو ها را در آن جاباهم مرتبط نموده است ؛ وبه‌عبارت سکنزی؛ که : آیا حیات انسان ذاتاً عبارت ازیك مجادلهٔ ذات البینی آرزو هائیست که در جستجوی تسکین خود می باشند ؛ ویا این‌است که اصلاً یك کوششی است که میخواهد آرزو هارا مطیع‌مثال ویا نمونهٔ آن نظام بکند ؟ تناقضی که بین این دو مکتب است عموماً ازان نشئت کرده که بعضی ها متمایل اند که باین پهلوی مسئله اصرار کنند ویا آن پهلوی دیگر ' یعنی وجدان را عالمی بشناسند ویا نظامی . یکی‌ازین دو تمایل میتواند که بطور خوبی در اصول هیوم تماثل کند که می گوید : «عقل بردهٔ جذبه است وباید همیشه اینچنین باشد » یعنی عقل هیچ کرده نمیتواند الااینکه جذبه رابه تسکین آن رهنمائی کند ' وکسی که باین نظریه باشد خیر بزرگ حیات' نزد او همیشه بالضرور تنها عبارت ازین است که هرجذبهٔ که سر بالا کند باید حسب خواهش آن به تسکین آن بکوشیم . این است نظریهٔ مکتب قیروانی که امروز به شکل مکتب لذت نامیده شده و بشکل پیراستهٔ خود عموماً عبارت است از مکتب سعادت . وطبیعی است که طرف مقابل آن باید مکتب حدسی ویا عقلی محسوب گردد . حالا می رویم که این تناقض را بشکلی که قدری متفاوت و بعبارتی که قدری مختلف است یعنی در زیر عنوان «راست» و «خوب» وبعبارت دیگر «حق» و«خیر» بیان کنیم :

پیشتر هم گفته شد که دو شکل اساسی در اخلاق موجود است که مثال اخلاقی‌خودرا درآن شکل جلوه می دهد ' یعنی درشکل راست (حق) و در شکل خوب (خیر) . یعنی اخلاقیت را چنین تصور می کنیم که عبارت است از تطابق به یك قانون یایك معیار ؛ ویاعبارت است از تعقیب یك غایه ویایك نصب العین . کنون

فرق، بین این دومکتب متناقض اخلاق، تا یك اندازهٔ مهمی، مربوط است به فرق این دوشکل. بلی! یك سلسله مفکرین ازهراکلیتس گرفته تا کلبیون و رواقیون و از آنجا تا کانت، چنین فکر می کردند که معیار نهائی اخلاق یك نوع قانون ویا ضابطه ویا امری است که ازان می آموزیم تا کار راستین را بکنیم. در حالیکه از طرف دیگر یکدستهٔ مسلسل مفکرین ازدیمو کریتس گرفته و از بین قیرو انیها و ابیقوری ها گذشته تابه بنتام رسیده اند، که خیر را عموماً عبارت از سعادت میدانند؛ و آنرا نسبتاً چنین می پندارند که غایهٔ نهائی انسان است، و بر اساس آن است که اعمال انسان قابل ستایش گفته میشود و یا قابل نکوهش. این دو مکتب رامیتوان بصورت تخمین چنان تعریف کرد که معیار خود را عبارت از وظیفه (که معیار مکتب اول است) وسعادت (که معیار مکتب دوم است) گرفته اند.

(۱۷) کمال: ما دیدیم که عقل جانب وظیفه میلانی پیدا نموده؛ وجد به جانب لذت و سعادت جذب شده؛ و این دو نظریه است که مکتب های وظیفه وسعادت رابمیان آورده است؛ ولی غایه های اخلاقی را نمیتوان باین دو اصل محصور نمود. اولاً ممکن است که مکاتب جذباتی، امثال مکتب لذت و منفعت وسعادت، با مکاتب عقلی ومکاتب وظیفه، که هردو طرف، نظریات ومکاتب متعددی دارد، باهم امتزاج کنند و ازین امتزاج یك چیزی بمانند «کمال» بیرون شود.

و ازطرف دیگر، این اختلاف نظریات که دربارهٔ غایه ویا معیار اخلاقی بهمیان آمده است، از چند جهت است: یکی این است که هستهٔ اولین این موضوعات در ادیان وجود داشته. مثلاً تشویق لذت معنوی در ایمان و عقیدهٔ علم الکلامی، و امید منفعت روحی وسرمدی متزاید در اعمال ومعاملات دینی و شرعی. که ما دیون آن لذت را مادی شناخته و مکتب لذت خودرا معرفی نمودند، و همچنین آن منفعت رابه شکل مالی آن نمایش داده و مکتب منفعت خودرا سربازار کشیدند.

ولی طبقهٔ همموجود داشتند که بنام تیاسوفست ها (متصوفین) که غایهٔ مجاهدت

عارفانهٔ خودرا باین می دانستند که بنده، باخلاق الله متخلق شود؛ وباو پیمان دوستی بندد؛ و باو تعالی ازروی معرفت تقرب جوید؛ ودراو فانی وباقی شود. که این کمال، روحی ومعنوی وقدسی نیزازمظهر مادی خودخالی نمانده وبمقابل آن مکتب نشؤو ارتقاء کسب وجود نموده است. پس کمال صوفی عبارت است از رسیدن بخدا، و کمال فلاطونی نزدیك شدن است به مثال «خیر»، و کمال ارتقائیون مساعدت نمودن است بانتخاب طبیعی.

و نیزازطرف دیگرهمهٔ این شکل‌ها در تیپ های انسانی موجوداست وا کثراینها از ساختمان مخصوص اشخاص نشئت نموده است، می گویند امانوئیل کانت، وقتی که برای قدم‌زدن عصریهٔ خودمی برآمد؛ دکانداران آن کوچه، ساعت های خود را برابر میکردند، زیرامقیاس دقیق تری که نزد ایشان بودهمانا مواظبت کانت بود دروظیفهٔ حیات او، وبهمان اندازه که کانت رواقی ومواظب وظیفه بوده بتمام، قیروانی مشرب لذت جو بوده است. چنانچه که لذت جوئی ارستیپس نزد شاه سیسلی شاهد سجیهٔ اواست. وبازمی بینیم که مرگ وزیست سقراط باتمام حیات فلاطون واواخر عمرارسطو واواخر تحقیقات او در بارهٔ سعادت، شاهداین است که این مردم نظراً طالب علم و عملاً طالب کمال بوده اند، پس از جملهٔ مکاتب ممزوج ومزدوج یکی مکتب رواقی است که میتوان گفت: عقیدهٔ آن مکتب دربین نظریهٔ وظیفه ونظریهٔ کمال، حدمتوسطی بوده است، زیرابااینکه میتوان گفت که شاید مثال اخلاقی رواقیون عبارت ازین باشد که به قانون اخلاق مطیع باشیم، اما درعین حال این هم که باید حیات یك مردعاقل رابه خود بگیریم، مثال وغایهٔ ایشان بوده است که عین این امتزاج راممکن است به نظریات دیکارت و کانت نیزنسبت داد. وباز در مکتب حسی اخلاقی، مثال و ظیفه وهم مثال سعادت سیاناً ممزوج وملحوظ است. ارتقائیون جدید مثال‌های سعادت و کمال را بهم امتزاج داده اند.

قانون کمال در نزد علماء نفس، عبارت ازین است که هرعضویت مجبول است جانب کمال خود حرکت کند، نصب العین حیات این است که بالاخره بمعراج کمال خود واصل شود. ضرورت کمال قوی ترین محرك اجباری حیات است وهیچ محرك باندازهٔ آن، قوهٔ اجبار و اصرار درحیات ندارد. عطش کمال است که انسانرا

خواه برای رفع نیاز مندی های جسمی و خواه برای تسکین عمیق روحی، تحریك میکند، که این تحریك تازمانیکه انسان آن چیز را نیافته است مسلسلاً ومصراً جاری است. تلاش هم درحد ذات خود، خواه جانب کمال جسمی وخواه روحی باشد، علامهٔ احساس نقصان است.

ماهی بینیم که قانون کمال همیشه در کار است، خواه در عالم علم الحیات وخواه در دنیای علم الروح، وخواه در محیط اخلاق، وخواه در فضای دین که ما این کمال را در علم الحیات «صحت» میگوئیم ودر علم الاخلاق «کمال» می نامیم ودر علم دین «ولایت» میخوانیم ودرعلم النفس «تحقق ذاتی» نام میگذاریم.

این قانون آنقدر ها قوی ومصر است که هیچ عضویت نمیتواند از پای بنشیند الا که عطش خودرا بواسطهٔ احراز خودی مکمل تسکین دهد.

اگر از نقطهٔ نظر علم الحیات دیده شود، بخوبی معلوم میگردد که قانون کمال همیشه در هر عضویت در کار است. اگر عضوی را مثلاً از چلپاسه قطع کنید، این سلیقهٔ کمال در ان حیوان آنقدر قوی است که عضویت آن بطور لاینقطع کار می کند تااینکه آن عضورا بار دیگر برویاند، تا که باز خلعت کمال جسمی بپالای آن راست آید. اگر زخمی بوجود ما میرسد، بفوری می بینیم که هرحصهٔ عضویت های مابکار آغاز می کند وبرای اعادهٔ آن عضو مجروح، می کوشد. نظام عصبی حس دردرا بحیث علامهٔ خطر مخابره می کند. دل بنای طپش می گذارد وپمپهٔ خود را سریع تر میسازد، تاخون را بآنطرف زیاده تر سوق دهد و آن زخم را بشوید وپاك نماید. نظام غدودی نیز بفعالیت بنای ساختن کریوات سفید را گذاشته وفوراً آن هارا بآن نقطه میفرستد، تابا مکروب ها به نبرد شود وآن دشمنان حیات را بعد از انهزام بحیث چرك خارج سازد، باز قلب خون تازه را برای ساختن نسیج جدید میفرستد، تا بالاخره زخم ازبین میرود وعضو بحال کمال خودرجعت می کند.

از نقطهٔ نظر دین، کوشش برای کمال و احساس نقصان بارزترین چیز ها است. بشر هر وقت که بکار خود در می ماند، وبکشتی سوار میشود از خداوند خود

استمداد می کند. زیرا که به نقصان خود مستشعر است، ترس ونیاز مندی وعشق بخدا چیزی است که نقصان ما را هم اشعار میدارد وهم تکمیل می کند. اگر چهار طاق خیمهٔ دنیای او کامل می بود، انسان به قبهٔ مینای آسمان چشمی نمی‌دوخت، واگرامروز اومکمل می بود بفردائی امیدوار نمی‌شد. عقیده بجاویدان، چیزی است که نقص فنای ما را جبیره می کند. دنیا مزرعهٔ آخرت است که کشت دنیا آنجا می رسد وآنجا درو می شود.

کار دنیا بسکه ناقص بود عقبی ریختند
وعدهٔ امروز خون شدرنگ فردا ریختند

از نقطهٔ نظر علم النفس، طوریکه هید فیلد می گوید، دیده میشود که سوق جانب کمال، در غریزه ها بصورت واضح موجود است. هرغریزه به فعالیت تمام می کوشد که خود را ظاهر سازد. هرغریزه که فرصت اظهار برایش میسر شود، تسکین می یابد. واگر در راه اظهار آن مانعی پیدا شود سوایق آن بجای اینکه ضعیف شود قوی تر می گردد، تا اینکه قهراً خود را به تسکین برساند، خواه از یك راه مستقیم چنانچه بصورت جذبات ظهور می کند؛ ویابصورت غیر مستقیم طوریکه به شکل بی نظمی اعصاب نظاهر می نماید. عواطفی که حاوی ایدیل های ماست به شکل آرزو ها وخواست های شعوری ماظاهر میشوند. خاطر اتیکه مهجور شده وازانکشاف طبیعی شان جلو گیری شده است، عقده هائی میشوند که برای ظهور خود وسیله هاجسته ومقاصد وآمال غیرشعوری خودرابابن صورت اظهار می کنند، که موجب علامات مریضانهٔ عصبی واخلاقی می گردند. وطوریکه غریزه ها وعواطف وعقده‌ها همیشه جانب اینکه خودرااظهار نمایند وبآن وسیله به کمال برسند پویانند، بهمان طور خودی فردی نیز مانند باقی عضویت ها جانب تکامل درحرکت است.

تلاش تکامل نفس، قرار گفتهٔ هید فیلد، درسه‌حالت به خوبی ملاحظه شده میتوانند:

(۱) درخواب (۲) درمرض نیوروسیس (عصبانیت) وهم (۳) درمجاهدات شعوری که‌جانب تحقق ذاتی بعمل می آید.

۱ـ اشتیاق نفس جانب کمال بخوبی درخواب مشاهده میشود ؛ ما در خواب چیزی را تحقق کرده میتوانیم که در بیداری کرده نمیتوانیم . زیرا ماخودرا در خواب مکمل دیده میتوانیم . طفل فقیر ، خوان مکلف رابه خواب می بیند ، زیرا طفل مذکور به غذا محتاج است . بچهٔ متوسط که سوت و بوت و شمله وشور بای آن بد نباشد . باز هم این را به خواب خواهد دید که در جلو موتر نشسته و چرخ آنرا بدست گرفته است .

خواب اشخاص کلان سال هم ، تابع همان قانون خواب اطفال است ، ولی در ذات خود قدری بیشتر سمبولی است وبیشتر جبیره وضمیمهٔ حیات باشعور است . ما درین خواب های خود رول بازی رابدست آن سوابقی می دهیم که در حال بیداری نگذاشته ایم داخل صحنه شوند . آن کیفیات نفسانی غلیظ را که مرد زاهد به شدت مغلوب کرده است واز پیشگاه نزاهت خود بعنف رانده و دور کرده است ، درخواب می بیند که آن کیفیات وانفعالات نفسی ، او را دستخوش اعمال فاجرانهٔ خود کرده اند . ایدیالست های بسیار خیالی که علاقهٔ خودرا از دنیا قطع کرده ودر فضای تخیلات شاعرانهٔ بسیار نیلگون خود پرواز دارند ، غالباً در خواب های خود باوج های خیلی بلند بالا می روند و دفعةً به زمین زده میشوند ؛ واز طرف دیگر اگر خواب های مرد این است که برفراز قلل جبال صعود می کند وآنجا کسب مسرت می نماید ، علامهٔ این است که مرد مذکور خوب کاهل وزمین گیر است ؛ ومحتاج به یك فضای عالی تری است ، زیرا که کمال خودرا آنجا تصور می کند .

باین طور ، روحهای ناقص میکوشند که نقصانهای حیات خود را کامل کنند . زیرا که این خوابها نقایص خودی غیر متحقق رانشان می دهد . خواب ها اگر نه خوبی تعبیر شود ، طبیب علم النفس رادر کوششهای تشخیص وعلاجی او خیلی مددمی کنند . زیرا که خلق وذات مریض راخوب نمایان میسازد . وبجای اینکه مریض ازاحتیاج خود شرحی دهد ، این خوابهاخودش راشرح می کند . خوابها آرزوهای خاك شده وپایمال

گذشته است ؛ واگرما آنهارا اینطور تعبیر کنیم که احتیاجات پایمال شده است ، هم براه غلطی نرفته ایم . زیرا هرچه که پژمرده وپایمال شده باشد ، روح به تازه گی و کمال آن احتیاج دارد ؛ ولی این خواب های نفسی است که بنام حدیث نفس تذکر یافته است ، که خواب های مثالی والهامی ازاین ها مستثنی است .

(۲) علامات امراض عصبی نیز ، بمانند خواب ها غالباً کوششی است جانب تکامل . بسیاری علایم عصبانیت ، بطوریکه دیده شده است ، اظهار آن جذبات غریزی پایمال شده است که نفس میخواهد برای تکامل خود آن جذبات را که عضو روحی اواست ، بخود استرجاع کند ، که این وظیفه رابدوش علایم عصبی گذاشته است ، تابرای تکامل خودی بکوشد وبجذبات پایمال شدهٔ او قوهٔ اظهار وجود اعطا کنند .

وحتی که اگر علایم مذکور بشکل بیماری جسمی هم تظاهر کنند ، بازهم نماینده وممثل همان جذبات فشارخورده است ، وازین سبب (ولو که بیهوده باشد) بازهم کوششی است بطرف اینکه عضویت رابه صحت و کمال اصلی او استرجاع نماید .

(۳) کمال خودی تنها درین حاصل شده میتواند که همه عواطف وعقده ها دریك مجموعهٔ جمع شوند که احراز آن مجموعه را تحقق خودی می گویند .

تحقق خودی (یعنی اظهار صریح وصمیم همه غریزه ها وسایقه هائیکه درما موجوداست) هیچگاه حاصل شده نمیتواند ، تا اینکه همه عناصر روح ونفس ما ، خودرا بتمامه اظهار نکنند ، درنفسی که خودی تحقق پیدا کرده است هیچ منازعه وهیچ عقده وهیچ فشار وپایمالی وجود ندارد . بلکه آنجا قوای حیاتی خودرابه صورت مطرد و متناسق نمایش می دهند و جانب مقصد وانجام واحدی می شتابند ، که آن انجام وآن مقصد استعداد آنرا دارد که غریزه هارا از اغراض بدوی آنها منحرف ساخته و بطرف نصب العین مشترکی متوجه سازد ، که آنرا آیدیل می نامیم . و آن حرکت وفعالیتی را که نفس درراه ایدیل بصرف می رساند ، اراده می خوانیم .

غریزه ها وسوایق ، مانند عناصر ، قابل استحاله هستند ، ولیکن فنا شده نمی توانند . این دیوها اگر مجموعاً بکار انداخته شوند ممکن است مانند مسجد اقصی ایدیالی

بما تعمیر کنند' ولی اگر مانند پری درشیشه بند شوند' موجب آن میشوند که صاحب خودرا دیوانه بسازند. واین خود بذاته کششی است از عالم تکامل ذات و تحقق خودی' که مارا مجبور می کند تاأز بتخانهٔ شهوات وانفعالات بر آئیم و بطوف کعبهٔ اخلاق وانکشاف سجیه و کمال انسانی احرام ببندیم. وازین است که در تمام دورهٔ فرمانده‌ی حیات عضوی' خواه در حدیقهٔ بیالوجی و خواه در مدرسهٔ سیکالوجی وخواه در خانقاه اخلاق و خواه هم در محراب قدسی دین' اشتیاقی به ایفای وظایف انسانیت و کوششی به تکامل بزرگ ترین قوهٔ قاهرهٔ موجود است که مارا به مجاهدهٔ خسته‌گی ناپذیری' سوق می‌دهد' تااینکه به کمال تحقق ذاتی واصل میشویم.

بگرد صددشت ودرشتابی؟ که فهم عجز رسابیابی'
سر از نفس سوختن نتابی! بخود رسیدن تلاش دارد'

(۱۸)معیار بحیث قانون: قانون کلمه ایست که ذاتاً کلی وحاوی اصناف وانواع خود است. قانون هاهم بمانند باقی مفهوماتی که زیرلوای یك کلی جمع میشوند' دربین خودها مابه الاشتراك وهم مابه الامتیاز هائی دارند' وهم ممکن است که بصورت معقولی دسته بندی نیز بشوند' مثلاً قوانین مملکت که توسط مردم آن ویابواسطه حکام ایشان ساخته شده است' همیشه در امکان آن هست که متبدل ومتغیر شود؛ وهمچنین ممکن است که باشنده‌گان آن کشور نیز مانند باشنده‌گان کشور های دیگر' آنرا اطاعت نکنند. ولی قوانین طبیعت هم لایتغیر است وهم ممکن نیست از ان اطاعت نشود' یعنی ثابت وحتمی است. گویا قوانین بسه جهت ازهمدیگر جدامیشوند: اول: بعضی قوانین ثابت و لایتغیر است وبعضی قوانین دیگر' بررغم آنها'متبدل ومتغیر است. دوم: بعضی قوانین واجب الاطاعت است که برضد آن بعضی قوانین دیگر واجب الاطاعت نیست. سوم: بعضی قوانین عمومی و آفاقی است. که بر عکس آن بعضی قوانین دیگر' نسبتاً خصوصی ومحلی است. و لیکن این نوع سوم ازنوع اول چندان فرقی ندارد. زیرا عموماً چیزی که کلی و عمومی است ثابت وحتمی هم هست وبالعکس. پس نزدمادو نوع قانون ماند (۱) متبدل و یاغیر متبدل (۲) واجب الاطاعت ویا غیر واجب الاطاعت' که بطور

ضرب چهار نوع میشود: (۱) قوانینی که میشود هم متبدل باشد وهم ازان اطاعتی نشود.
(۲) قوانینی که میشود متبدل شد، ولی نمیتوان ازان اطاعت نکرد. (۳) قوانینی که ممکن
است ازان اطاعت نشود ولیکن ممکن نیست که متبدل گردد. (٤) قوانینی که نه ممکن
است متبدل شود ونه هم ممکن است کسی ازان اطاعت نکند.

اول وچهارم این انواع را قبلاً نشان داده یم، که اول عبارت بود از قوانین
مملکت وچهارم از قوانین طبیعت. برای نوع دوم، مکنزی قوانین نظام شمسی را دربارهٔ
روز وشب؛ ودربارهٔ کشت ودرو، ودوران فصول، مثال می آورد، ومی گوید: تاوقتی که
این نظام باقی است کسی از آن سر پیچیده نمیتواند، مگر اگر این نظام بواسطهٔ سرد
شدن خورشید ویا بواسطهٔ توقف دوران زمین، ویاهم تبدل موضع قطب ویا بالا خره بواسطهٔ
تصادم زمین به ذوی الاذناب ویا باقی کرات آسمانی، ازبین برود، قوانین آن هم ازبین
خواهد رفت، که قوانین اقتصاد سیاسی نیز از همین قبیل است. این قوانین به بعضی
اشکال جمعیت منطبق میشود، وهم بین مردمی که از بعض عوامل متاثر میشوند، بوجود
می آید؛ وهم این قوانین در بین این حدود خود واجب الاطاعت است. ولی بساشده که این
قوانین در اثر تبدل شرایط وسجایای واضعین خود، ازبین رفته است. وازین است که این
قوانین را قوانین اعتباری Hypothetical می گویند. زیرا بقای آنها مربوط است به فرض
واعتبار وبقاء شرایط مذکور. بعضی ها قوانین ریاضی راهم ازین قبیل گفته اند، ایشان
می گویند شاید دنیائی باشد که در آنجا دو ودوچهار نشود، بلکه پنج شود. واگر مثلثی
تشکیل شود که قطر زمین قاعده آن، ویکی از ثوابت رأس آن شود، آنگاه زوایای ثلاثهٔ
مثلث مساوی قایمین نخواهد بود. وهمچنین اگر قطب ها بهم خیلی نزدیك شوند این مقیاس
ومقادیر باین شکل نخواهد ماند. ولی این چیزها مورد حکم وبحث عملی و اخلاقی شده
نمیتواند، وباید که ما قوانین ریاضی را به نوع چهارم این تقسیم، مربوط بدانیم.

قوانین اخلاقی متعلق است به نوع سوم یعنی ممکن نیست که در آن
تبدیل وتغییری راه یابد ولی ممکن است که اطاعت نشود. بلی درست است، طوریکه
گفتیم شاید بعضی ضوابط خصوصی اخلاقی در بعضی شرایط وحالات حیات تبدل کنند،

ولی مبادی عمومی ووسیع اخلاقی هیچگاه قابل تبدل نبوده، نه تنها بر همه اصناف نوع بشر قابل تطبیق است .بلکه بر همه ذوی العقول نیز انطباق می‌یابد. اگر فرضاً روحی ازدنیای دیگری باین عالم نزول کند، شاید ماتوانیم ازفطرت وماهیت ویا ساختمان او واقف شویم: وهم شاید ندانیم که کدام چیز به ذوق اوتلخ ویا شیرین است و کدام چیز نزداو نرم ویا سخت است ویا چطور است تأثر او بمقابل حرارت وآواز والوان، ولیکن بدون شك در نزد اوطوریکه درنزدماست، این مسئله محقق است که کل از جزء خود بزرگ تراست، ویا اینکه هرمعلول علتی دارد . وهم اینکه او بمانندما نباید که دروغ گوید، ویا اینکه نباید ببازیچه وبدون سبب حیاتی راتلف کند. این قوانین قابل تبدل نیست، اگرچه ممکن است که اطاعت نشودوزیرپای هواوهوس لگد کوب گردد. اگرچه شاید بعضی نویسندگان علم اخلاق اصرار کنند که اطاعت قوانین اخلاق حتمی است، زیرا هر گناه بهمراه خودمجازات خودراتوأم می آورد وسنگ هم درمیزان عدل بی انتقامی نیست، ولی این حقیقت، بگفتهٔ مکنزی، درحقیقت یك حقیقت مابعدالطبیعه والهیاتی است نه یك قانون اخلاقی، حقیقتی است دراطراف ساختمان نظام باهمی مادی وادبی کائنات، نه ضابطهٔ ازضوابط علم اخلاق . قانون اخلاق اینطورمی گوید، «شایسته است که اینطور شود» نه اینکه «بالضرور اینطور میشود» .

وقوانین عملی نیزمانند قانون اخلاق است وهیچ کس نمیتواند مبادی اساس علم تعمیر وعلم دریانوردی ویاعلم خطابت راازآنچیزی که هست به دیگر شکلی تبدیل کند اگرچه شکی نیست که بعضی ضوابط فرعی این علوم شاید تعدیلاتی بخواهد، ومخصوصاً اگر بخواهیم که آنرا مثلاً بدیگر سیارات تطبیق کنیم؛ وحتی آن ضوابط درسیارهٔ خود مان نیزآنقدر متحجرو قابل تبدیل نیستند؛ ویك اسلوب بنا که مثلاً در «الاسکا» و «کامچاتکا» تطبیق میشود بمشکل میتوان آنرا درخطاستوائی انطباق داد. وحتی نمیتوان که درین کشور نیز، اسلوب بناءجبال «پاروپامیزادی» ویا «پامیر» مارا، در گندهارا وارا کوزی، بکار انداخت. بطوری که کشتی رانی نهرجیحون از کشتی رانی بحرهند بارها تفاوت دارد، وهمچنین که عین سخن رانی بریك قوم عین آن تاثیری راندارد که برقوم

دیگر داشته باشد . علم منطق نیز بمانند علم اخلاق است وضوابطی که دران برای تصحیح فکر بکار انداخته میشود ، لایتغیر است ، باآنکه خطاهای جزوی که انسان همیشه بآن معروض میشود ، شاید بحسب موضوعات مختلفهٔ مطالعه ، والسنهٔ مختلف ، ونیز عادات مختلف عقل ، مختلف شود . ولی درین جا هم بمثل علم اخلاق ممکن نیست که قوانین متبدل شود ، اما ممکن است که اطاعت نشود .

(۱۹) «هست» ، «باید» ، «شاید» : بعضی قوانین می گویند : «آنچیزی که هست» و بعضی از آنها می گویند : «آنچیزی که باید» وبعضی هم می گویند : «آنچیزی که شاید ؟ » موضوع قوانین طبیعت عبارت است ازان «چیزی که هست» مثلاً قانون جاذبه فقط این رامی گوید که اجسام در تناسب ذات البینی خود بسمت مخصوص حرکت می کنند ، قوانینی که در علوم بسیار مجرده دیده شده است . نیز ازین قبیل است وحتی قانون دادوستد ،

ازطرف دیگر ، قوانین کشورها ، در اطراف چیزهائی « که باید باشد » بحث می کند ، یعنی چیزهائی که باید حتماً باشد ، ورنه مجازات درعقب آنها است . اگرچه انسان میتواند وبلکه عملاً آنهارا نافرمانی می کند ، ولی قوانین مذکور می گویند که : مردم « نباید » اینطور کنندورنه مجازات خواهند یافت . اما قانون اخلاق می گوید که « نشاید » اینطور کرد ، واین کار شایسته نیست . مثلاً یك حکومت قانونی وضع می کند که برخلاف مرام ملت وبمفاد بیگانگان است . درین حال شاید دستهٔ ازافراد ملت حس کنند که این کار کار ، حقانی وعادلانه نیست ؛ وآنرا مخالف مثال ومعیار سلوك خود بدانند . درین وقت این افراد باآنچیزی که نزد خودشان قانون اخلاق شناخته شده است ، درمجادله می افتند . مقتضای قانون اخلاق این است که چون درین صورت این قانون موضوعه ، عادلانه نیست ، برای شان شایسته نیست که آنرا قبول کنند ، ولذا « نشاید » که آنرا عملی نمایند . ولی مقتضای قانون کشور این است که « باید » آن قانون عملی شود وایشان باید برطبق آن رفتار کنند ؛ ورنه مجازات شدید می یابند . واگر ایشان درمجادلهٔ بین قانون اخلاق واین قانون کشور ، طرفدار قانون اخلاق شده ازاطاعت آن قانون ابا نمودند ، وبآن قانون موضوعه مخالفت کردند ، وهم بالاخره به کیفر آن عملاً کشته شدند ، این وقت است که قانون طبیعت درباره شان حکم می کند که «مرده هستند» .

اما قانون دین که دربارهٔ شان حکم «زندهٔ جاوید» می کنند، از همه احکام قطعی تر و نهائی تر وزنده تر و پایدار تر است .

(۲۰) امر قطعی: کانت می گوید : «قانون اخلاق، امر قطعی است» واینک ما می کوشیم که معنی امر قطعی راشرح دهیم : تمام قوانینی که مربوط به امور طبیعی وهم آهنگی های طبیعت نباشد، طبعاً قوانینی خواهد بود که مشتمل بر امر و نهی باشد . کنون این اوامر یا مطلق است و یا مشروط و محدود . قوانین کشور مطلقا واجب الاطاعت است ورنه مجازات دربی است . مبادی اصلی علم خطابت هم طبعاً بمثل اوامر وضوابط است، اما این اوامر وضوابط تنها برخطباء تطبیق می شود وبایشان محدود است . وهمچنین قوانین معماری مشروط ومحصور بکسانی است که میخواهند خانه های مضبوط و مستریح وقشنگی داشته باشند . قوانین اقتصاد سیاسی بعضاً نیز اینطور است که نه پایدار است ونه عمومی و کلی، پایدار نیست که بحسب شرایط مختلف می شود ؛ عمومی نیست که تنها بکسانی تطبیق میشود که میخواهند ثروت پیدا کنند . پس این قوانین هم قسماً اوامری وحکمی می باشند . وحتی که قوانین رسمی منطق هم کلی وعمومی گفته نمی شود، زیرا فقط بکسانی تطبیق میشود که اصحاب رأی باشند؛ وهم بسیار شده که شخص از نصب العین وغایهٔ خود انکار و مراجعت کرده است . طوریکه تفتازانی بمقابل سید جرجانی از قول خود مراجعت نموده و گفت : «چه لازم است که برأی خود اصرار کنم، تا نزد جماعهٔ ساده لوحی حق بجانب وثابت الرأی شناخته شوم، درحالیکه نمیتوانم حقایق را از ارواح بزرگ بپوشانم .» اینطور اوامری که درین قوانین است اوامری است فرضی واعتباری، زیرا این قوانین به اشخاصی تطبیق میشود که میخواهند غایات خودرا برحسب قوانین معیاری بدست آرند . ولیکن قوانین اخلاق بمانند آنها فرضی واعتباری نیست بلکه قطعی ومطلق است . اخلاق قطعاً میگوید دروغ مگو . ولی اگر کسی بگوید که : «دروغ مصلحت آمیز به است از راست فتنه انگیز» واگر این گفته معنی داشته باشد، شاید پرنسیپ اخلاقی شناخته نشود ومربوط به مبادی سیاست ودیگر جائی باشد . ویا راست ودروغ درین جمله بمعنی

تنگتری گفته شده باشد ، زیرا راستی بمعنی وسیع وعالی خودمقتضی امر مطلق است «حق بگو و به نیکی امر کن !» زیرا چیزیرا که باید بکنیم ، باید بکنیم وهیچ قانونی نیست که ازقانون اخلاق عالی ترباشد وبتواند قانون اخلاق را بطرفی بیندازد وجای آنرا بگیرد .

البته قوانین دیگری هم موجوداست که ازقانون اخلاق قطعیت چندان کمتری ندارد ، زیرا آن قوانین مربوط است به غایهٔ که هر کس آنرا میطلبد . آری ! هر کس میخواهد که مسعود باشد واگر کدام قانون عملی برای سعادت موجود باشد یقین که هر کس خودرا مجبور خواهد دید که آن قانون را پیروی کند ؛ وازین سبب است که کانت اینطور قوانین را که ازنوع قانون فرضی سعادت باشد ، قوانین تصریحی می نامند . زیرا اگرچه این قوانین بر فرض اینکه ماجویندهٔ سعادتیم متکی است وازین نقطه فرضی است ؛ ولی بازهم تصریحی وتاکیدی گفته میشود ، چونکه همه کس این غایه را طالب است وهمچنین کمال عقلی غایه ایست که قرار گفتهٔ (مکنزی) هیچ موجود عقلانی از آرزوی آن خود داری کرده نمیتواند؛ واگر اینچنین علمی موجود می بود که میتوانست انسانرا به تکمیل برساند ، یقین که قوانین آن نیزعمومی وکلی می بود . اگرچه این طورقوانینی که متکی برانجام است ، بهیچ صورت نمیتوانند که تماماً باقانون اخلاقی دوش بدوش همسری کنند ، زیرا که اگر اینطور قوانین عمومی هم باشند ، بازهم عمومیت آنها برین حقیقت وباین فرض متکی است که آن غایه را آنکس انتخاب میکند که بآن علاقه منداست ؛ ولو که شاید علاقه مندان سعادت مثلاً عمومیت هم داشته باشند ، درحالیکه قانون اخلاق برهمه مردم حتمی است ، خواه غایهٔ داشته باشندویانداشته باشند ، وخواه انتخاب کنندیانکنند ؛ و یاخواه پیروی نمایند ویا ننمایند . واگر طوریکه غزالی میگوید این باشد که سعادت به فضیلت ارتباطی داشته باشد وبدون فضیلت سعادتی نباشد ، پس گویا درین وقت قانون سعادت عیناً قانون اخلاق است وقطعی شمرده میشود ، زیرا درین حال سعادت وفضیلت یك چیز می شوند . ویاطوریکه امام شافعی تکمیل عقلانی را به ترك رذایل منوط میداند (۱) اینجاهم قانون تکمیل

---

(۱) شکوت الی وکیع سوء حفظی　　　فاوصانی علی ترك المعاصی
لان العلم فضل من اله　　　وفضل الله لا یعطی لعاصی

عقلی عین قانون اخلاق میگردد ؛ وبمثل آن قطعی و مطلق محسوب میشود .

این بود نظریات دربارهٔ امرقطعی اخلاق .

(۲۱) قانون طبیعت ؟ قانون کانت با علویت خود باز رنگ «باید» را میگیرد وهم قانونی است که باید بدقت مطالعه شود، ومادرین باره درآینده مذاکرهٔ بیشتری میکنیم. بعضی دیگرپیدا شده اند که دربارهٔ قانون قبیله بسیار اصرار دارند و آنرااولین شکلی میدانند که مفکورهٔ قانون دران تمثیل شده است . ولی این قانون باعدم قطعیت ویاتعارضی که درداخل خود دارد، بازهم امر آن شکل «باید» را بخود میگیرد نه صیغهٔ «شاید» را . پس آیا ممکن است بتوانیم درسایهٔ قانون طبیعت پناه گاه مأمونی داشته باشیم ؟ .

بلی! چنین فکر شده است که اساسی ترین همهٔ قوانین، آن قانونی است که درطبیعت اشیاء نهفته است ومخصوصاً که در علم اخلاق یونانی نظریهٔ طبیعت یك رول مهمی رابازی میکند . وازین است که رواقیون همیشه این مثل مشهور خود را تکرار میکردند : « برحسب طبیعت زندگی کن ! » درین اواخر نیز در اواخر قرن هفده واکثر دورهٔ قرن هجده، به مفکوره قانون طبیعت ، اهمیت زیادی داده میشد ؛ چنانچه تطبیقات علم الاخلاقی آن دوره ، در نظام علمی سموئل کلارك Samuel Clarke مشاهده میشود . او میگوید بعضی تخالف ها و تناسب هائی که در بین اشیاء موجود است، برحسب طبیعت آنها است؛ وهر کس که محتاطانه و بیطرفانه آنها را مشاهده کند، ازین تخالف‌ها وتناسب ها واقف میشود . واین است عین عبارت کلارك که مکنزی نقل میکند : «طبیعی است که همه افکار بیطرف متفق اند در اینکه همه اختلافات ، علاقات وتناسبات طبیعی وادبی بین الاشیاء ، خواص ذاتی وغیرمتبدل آن اشیاء می باشند ، و هر کس که بهر کجا باشد در حقیقی بودن این قانون طوری تصدیق میدهد که به سفیدی برف وروشنی خورشید » .

ولی درهمهٔ اینطور بیانیه ها، بعضی نا رسائی ها موجود است . شبههٔ نیست که قانون طبیعت وجودی دارد ، ولی قانون طبیعت عبارت است از تظاهرات متسق ومطرد اشیا، واینطور

قوانین به خیر وشر اخلاقی کاری ندارد ودرشر اخلاقی آن تظاهر را میکنند که درخیر اخلاقی . مثلاً تخریب یك شهر متوسط ' توسطیك بم متوسطهایدر وجن ' آنقدر بحسب تناسب اشیاء برابراست ' بمثلی که حرکات نظام سیارات ویاقوانین ریاضی برحسب آن است . صلاحیت وتناسب درهرمفهومی که بتواند بحیث اساس نظریهٔ اخلاق خدمت کند ' باید تناسب و صلاحیتی باشد برای چیز دیگری ؛ و بعبارت دیگر ' باید متضمن کدام غایه ویامعیار ومثالی باشد .ولیکن هیچ عالم طبیعی نمیتواند این غایه ومعیار را از قانون طبیعت استخراج کند وهیچ کیمیا گر نمیتواند «هست» را «شاید» بسازد .

این هم یك عقیدهٔ بسیار قدیمی است وبسیاری علما دربارهٔ آن اظهار نظر کرده و گفته اند : بطوری که تناسبات واختلافات دراشیاء مادی بحیث عوارض ذاتی آنها مشاهده میشود ' عین همان تناسبات واختلافات بهمان کیف و کم در بین معانی و ملکات نیز ملحوظ است ؛ واین خود دلیلی است که این هردو ؛ دنیای مادی وادبی ' زیر یك قانون عام ومطلقی اداره میشود که آن قانون رابط این هردو عالم است ؛ وازهمین فکر است که زلازل وآشفته گیهای طبیعت را مربوط به بی نظمی وآشفته گیهای سلوك ' یعنی به جرایم مردم میدانند ومیگویند : وقتی که درنظام ادبی اختلالی روی میدهد ' طبعاً باید نظام مادی هم مختل شود وزلازل وخشوف وکسوف روی نما گردد . مولانا میگوید :

«ابر می ناید پی منع زکوة   از زنا افتدوبا اندر جهات»

(۲۲) حس ویاشعور اخلاقی؟ گفتهٔ قدیم است که میگفتند : ایکه داری دانش وعقل وتمیز ! غرض ایشان ازدانش همان علم ومعرفت است وعقل عبارت ازان ملکه ایست که درسلسلهٔ علت ومعلول بصورت (ان ولم) : یعنی بطریق استقراء وتعلیل ' ادراك واستدلال میکند وتمیز عبارت است ازان ملکهٔ که تعادل وتناسب بین الاشیاءرا کشف می نماید ' که علوم طبیعی مربوط است به عقل ' وعلوم قانونی متکی است بر تمیز ' که علت ومعلول بعقل مکشوف میشود وخیر وشربه تمیز . ولی با اینهم تاکنون باین فرق التفاتی نکرده واین نوع تمیز رادر مقولهٔ عقل آورده اند . وکانت هم که قانون عقل

راپیش میکند همان عقلی است که تمیز دران مندمج است ، ولی این فرق امر حقیقی است که باید در اخلاق ملحوظ باشد که بدون آن مشکلات زیادی رخ میدهد .

عقل و تمیز از همدیگر اگرچه در مفهوم خود خیلی هامتمایز اند ولی در عملیهٔ خود بهمدیگر ارتباط زیاددارند . مثلاً اینکه در قانون طبیعت ، عناصر را باجناس عالی آن میرسانیم وانواع آنرا مشخص میکنیم وظیفهٔ عقل است ، ولی ارتباط وتناسب ذات البینی عناصر ، کار تمیز است . وهمچنین درعلوم قانونی ، که دسته بندی کار تمیز ، وادراك غایات ومبادی وظیفهٔ عقل است .

پس اگر قانون طبیعت بعضی مبادی اخلاقی رادر ما القا میکند ازین است که این مبادی به وجدان وشعور ما ملایمتی دارد وهم ازین است که ما حس میکنیم که اطاعت ومراعات آن قوانین در تحقق آن مفکوره ومعیاری که باخود داریم خدمت میکند . کنون طریقهٔ روشنی که بین این مبادی خارجی ومبادی عقلی ما ارتباطی راقایم میکند ، این است که ما دارای یك شعور طبیعی هستیم ، که بر حسب آن میگوئیم : این چیز خوب است و آن چیز بد . واین چیزی است که ما را به شعور وحس اخلاقی رهبری میکند . این نقطهٔ نظر بمانند باقی نقاط نظر علم اخلاق ، سرگذشت تاریخی قدیمی دارد .
وریشهٔ اصلی آن به نظریهٔ یونانی ها که خیر وزیبا رایك چیز میگفتند می رسد ، یونانیها هم بمثل ما برای این هر دو معنی ، یك لفظرا استعمال میکردند . مثل مشهور رواقیون این بود که : « زیبا (ی اخلاقی) خوب است » که مثل این نظریه در دنیای جدید هم موجود است . هربارت (Herbart) حسب روایت مکنزی ، خیر را بازیبا یکی میداند وبطور قطعی ، اخلاق را جزو زیبا پسندی میشناسد . ولیکن نویسندگانی که مخصوصاً به حیث نمایندگان مفکورهٔ شعور اخلاقی معروف اند عبارت اند از (شفتزبری) و (هچیسن) . شفتزبری نظافت ، امانت وشرف وباقی فضایل را به حس ذاتی وشعور فطری اخلاقی شخص نسبت میدهد ، ومیگوید ، آدم نظیف وامین در نزد خود وبیگانه ، وبه تاریکی وروشنی نظیف وامین است .

بلی! سجیهٔ عالی ومترقی ملکهٔ انقیاد به قانون اخلاق، طبیعت ثانی میشود، وانتخاب خوب وپرهیز از بد؛ مانند یك سلیقهٔ فطری او میگردد، که ازین نقطهٔ نظر میتوان گفت که حس وشعور اخلاقی نوعی است از ذوق انسان. ولی باید بیاد داشته باشیم که حس جمال وحس راستی درخور آنست که زیر دقت و امتحان گرفته شود، وبااینکه عموماً گفته میشود که در ذوق نزاعی نیست وهر کس میداند وذوق او، اما ما همیشه در بارهٔ ذوق نزاع میکنیم میگوئیم فلان ذوق صحیح است و فلان ذوق غلط، ذوق اخلاقی تا درجهٔ خوبی مشابه است به ذوق زیباپسندی، وشاید صحیح باشد اگر آنرا به حس وشعور تعبیر کنیم. ولی چون این حس وشعور چندان شعور واضحی نیست وشایان آن است که در بارهٔ آن باستدلال توضیحات داده شود. پس بنابرین، هیچ نظریه ومفکورهٔ علم اخلاق را نمیتوان تماماً محض بحیث یك حس وشعور دانست، تاوقتی که آنرا تماماً بیان نکنیم، وعلاوه بر آن چیزیرا که بنام حس و شعور شرح وبیان داده بتوانیم، انتقاد نیز کرده میتوانیم، مثلا وقتی که حس زیبائی شرح داده شد، آنگاه ممکن است حس جمالی را که در کدام فرد بیابیم مورد انتقاد قرار دهیم و فرق کنیم که ذوق زیبا پسندی در کدام کس خوب است ودر کدام فرد دیگر بد و ناقص است. وهمین طور وقتیکه حس اخلاق نیز بشرح وبیان آمد، آنگاه ممکن خواهد بود که قضاوت خود را بر ذوق اخلاقی افراد مختلف وبلکه ادوار وملل متعددی اظهار نمائیم. وازین است که اگر نظام علم الاخلاقی تنها بر مفکورهٔ حس اخلاقی متکی باشد، کمتر میتواند که قابل اطمینان و تسلی شود.

وحتی طوری که مکنزی میگوید (شفتزبری) و (هچیسن) چون حس اخلاقی را برای اینکه اساس مبنی علیه اخلاق شود درحقیقت کافی ندانستند. هردو مجبور شدند که آنرا بحیث حس وشعور یك فرد اجتماعی تعبیر کنند وبگویند: «یك ذوق اخلاقی مهذب ومترقی که بزرگترین سعادت را برای بزرگترین تعداد نوع بشر بجوید» وچیزی که این دو نفر گفتند، این است که نباید برین مبدء فردی اتکاء کنیم، زیرا مبدئی است که تنها درذوق مردمان مهذب تجسم میکند.

والبته ما دراخلاقیات محتاج مبادی ئی می باشیم، که نه تنها به ذوق های

مهذب قابل تطبیق باشد، بلکه بایددرین جستجو باشیم که بتوانیم بطور یقین بدانیم که کدام مبادی موجب وجود یك ذوق مهذب شده میتواند، تابدان وسیله، حتی الوسع، بتوانیم آن ذوق را در تمام افراد بشر انکشاف دهیم، که درین طریقه، شعور اخلاقی از حس زیبا پسندی فرق بارزی پیدامیکند. مکنزی خوب میگوید: فردی که درحس زیباپسندی نقصانی داشته باشد شاید بتواند عضو محترم جامعه بشود ولیکن کسی که ازحس وشعور اخلاقی بی بهره باشد، مورد نفرت همه کسانی که مالك آن حس باشند، میگردد.

(۲۳) وجدان: دراثرهمین نارسائی های مذکور وانتقاداتی که بران ها وارد شد (بتلر) وامثال او نظریهٔ حس وشعور اخلاقی رابه مثال ومعیار «وجدان» تبدیل وارتقا دادند. این ارتقا چندان تبدل بزرگی گفته نمی شود، ولی اینقدرهست که وجدان نزد (بتلر) عین آن حس اخلاقی نیست که نزد (شفتز بری) بود. طرفداران نظریهٔ وجدان، طوریکه مکنزی میگوید، طبیعت انسانی رابحیث یك مجموعهٔ عضوی تصور نموده، چنین می پندارند که عناصر مشمولهٔ آن بعضاً مطیع بعض دیگری است، وباینصورت درطبع ما بعضی جذبات وسوایقی است که مارابه تعقیب پارهٔ موضوعات وادارمی سازد، ولیکن همهٔ این جذبات وسوایق طبعاً محکوم اند: ازیکطرف به حب ذات وازطرف دیگر به احسان وخیر خواهی دیگر ان، یعنی مقتضای طبع ما است که جذبات خود را اداره ویا جلو گیری کنیم، خواه برای خیر خود ویا خیر دیگران. اما درطبع بشر بعضی مبادئی موجود است که بالطبع بار ها از حب ذات وهم از احسان بلند تراست. و این مبدئی است که ازادراك وانعکاسی که ازقانون حق بعمل میاید، نصیب ماشده است؛ واین است معنی که (بتلر) ازوجدان فهمیده است. واین است سببی که این مکتب امر این مبدء را قطعی میداند، زیرا که مقام آنرا درساختمان انسانی از همه شامخ تر می شناسد. ودراخیر میگوید: «اگر باندازهٔ حقانیت خود قوت هم داشته باشد یقین است که بطور مطلق بر دنیا حکمرانی میکند».

وقتیکه ماهی پرسیم که ماهیت مبدء حاکمانه چیست؟ دو نظریه است که درجواب ما خودراجلوه میدهد، که برحسب یکی ازین دو نظریه، وجدان ملکه ایست

که به بساطت واضح شده میتواند؛ وما آنرا درخود یافته میتوانیم' وتوسط آن است که قوانین را وضع می کنیم؛ ولی برحسب نظریهٔ دیگر' وجدان یك مصدر قابل فهمی است که اوامر اورا توسط ادراك وانعکاس عقلی دانسته میتوانیم. امامعلوم نمی شود که (بتلر) وجدان را بکدام یك ازین دومعنی استعمال کرده است' ولیکن دربین پیروان (بتلر) هردو نظریه بطور بارزی ازهم جداشده اند' که نظریهٔ اول بنام مکتب (حدسیون) IntuitionisM بمعنی خاص؛ ونظریهٔ ثانی بنام مکتب (قانون عقل) Law of Reason یاد شده است.

حدسیون تنها اعمال رافی حد ذاته وبحسب طبیعت جوهری آنها' صواب ویا خطا می‌شناسند' نه اینکه اعمال را بالعرض وبحسب نتیجه ویاغایهٔ که ازان خارج است مورد حکم صواب ویا خطا قرار دهند. مثلاً حسب این نظریهٔ اخیر' (راست گفتن) یك وظیفهٔ است که باید اجرا شود' نه ازین سبب که ازلوازم اساسی سعادت جامعه است ویااینکه کدام یك سبب خارجی دیگری دارد' بلکه ازین سبب که راست گوئی بذات خود حق است. این نظریه است که به اشکال مختلفهٔ فلسفی اظهار شده وتفصیل آن در کتب تاریخ اخلاق وفلسفه آمده است و فقط اینجا ما نقاط مهم آنرا تذکر میدهیم.

باید مکتب وجدان' بمعنی خاص خود' عبارت ازان اصولی باشد که قضاوت اعمال را به محکمهٔ تمیز وجدان حواله میکند وازان چنان مستفاد میشود که 'این محکمه' دیگر بکسی حق سوال ویا مرافعه را نمیدهد' واگر این وجدان مبدء اساسی اخلاق شناخته شود' ما نباید که بگوئیم این وجدان عبارت است از وجدان این شخص ویا وجدان آن شخص وجدان هر شخص منفرد' تنها عبارت از استشعار او است باینکه اعمال او به معیار حق برابر بوده است ویا نه؟ ولیکن اگر این معیار او ناقص باشد' این نقصان بوجدان او هم ظاهر میشود. کسی که برحسب شعور ووجدان عمل نمیکند طبیعی است که خطا میکند' زیرا که او به معیار حقانیت خود تطابقی ندارد' ولیکن ممکن است کسی برحسب شعور و وجدان عمل کند وبا این هم عمل او خطا باشد' زیرا که در معیار او شاید نقصانی بوده است' وا ما شخصی که بر حسب شعور و وجدان بر اساس معیار غلط خود عمل میکند معلوم است که لجوج وخود رأی است.

اما وقتیکه کانت میگوید : « وجدان لغزش داریك كمرهٔ عکاسی است »، و یا وقتیکه بتلر میگوید : « اگر وجدان باندازهٔ حقانیت خود قوه واقتدار میداشت، مطلقاً بر دنیا حکومت میکرد »؛ ویاوقتیکه عموماً نویسندگان (مکتب وجدان) وجدان را عالی ترین مبادی اخلاقی میگویند، مقصد شان ازوجدان آن معنی خاص آن نیست، بلکه مقصد شان وجدان کلی و آفاقی است، ومقصد شان ازین وجدان کلی، معرفت نهائی صواب وخطای اعمال است، که درهمهٔ مردم بصورت نهفته موجوداست ودر بعضی ازایشان بیشتر منکشف است؛ وآن مبادئی که توسط آن ها این معرفت حاصل میشود، گاهی مبادی عقل عملی هم گفته میشود، زیرا که این مبادی، طوریکه دیده میشود، درهمه نوع بشر موجود است. پس اگر اینطور باشد که وجدان به تعریف خود به عقل عملی متوقف باشد وباز عقل عملی به تعریف خود بوجدان منوط شود، طبیعی است که قرار نظریهٔ (مکنزی) دور صریحی بمیان میاید وهم ازطرف دیگر، این وجدان عمومی ویاعقل عملی، چیزی است که بمانند وجدان شخصی قابل تغییر است؛ وبه زمان ومکان وادوار واجیال وممالك، تغییر میکنند. وازطرف دیگر، طوریکه داکتر (سدگوك) میگوید : « نشاید عقل عملی، بحیث یك ملکهٔ کور، که نمیتواند درین مبادی تعدیل وتحلیلی کند، دعوی آنرا بکند که میتواند بامبادئی را وضع نماید. » ولی ماورای این وجدان، وجدان دیگری نیزهست که قضاوت وتحلیل کرده میتواند، وآن قانونیست که مافوق وجدان است. یعنی قانون عقل.

(۲٤) قانون عقل؟ یعنی اینکه شعور بحیث یك مبدء، در حقیقت وجدان انسان موجود است. طوری که کانت هم بوجود مبادی حقیقت عقلی قایل است. واین مبادی میتواند که ازلوازم طبع ذوی العقول باشد. همان طوری که ممکن است برای حقیقت اخلاقی بعضی مبادی کلی نیز موجود باشد؛ و بطوری که ممکن است که مقولات حیات عقلی ما ازمنبع طبیعت فکر استخراج شود، بهمان طور نیزمیشود که مبادی حیات اخلاقی ما از استنباطات عقلی استدلال شود. و ممکن است برای حیات اخلاقی ما آنطور مبادئی باشد که دربداهت خود مثل این باشد که: دو دو چهار است ویا اینکه هرواقعه سببی دارد. وهمین بداهت، دلیلی است که درماعقل اخلاقی وجود

دارد؛ واین مبادی نزد آن عقل بداهتاً حاضر می شود. پس قانون عقل را باین مفهوم، بمشکل میتوان ازقانون طبیعت امتیاز داد. رواقیون وباقی نویسندگانی که بقانون طبیعت قایل‌اند، آنرا قانون عقل نیز گفته اند، زیرا ایشان طبیعت‌را همیشه بمفهوم یك شعور ولااقل بمفهوم یك نظام عقلی فهمیده اند. ووقتیکه ابتنای مبادی اخلاقی برقانون طبیعی ناکام شد، نویسندگانیکه طرفدار قانون طبیعی بودند، چنان اظهار نمودند که غرض شان ازقانون طبیعی قانون عقلی بوده‌است. پس وقتیکه‌مبادی اخلاق برقانون‌عقلی متکی شد، علم اخلاق درنظرمکتب قانون عقل به علم منطق مشابه‌تر گشت، طوری که مکتب حس اخلاقی مشابه‌تربه‌علم زیباپسندی شده‌بود. (ولاستون) Wollaston پیرومتعصب مکتب قانون طبیعت، میگوید: «بدی درنظر علم اخلاق انکاری است ازوضعیت آن‌چیز وخوبی درنظر علم مذکور، تصدیقی است به‌وضعیت حقیقی آن. دزدی ازان سبب غلط است که‌دزد، شیء مسروق را بماهیت آن که مال دیگری‌است، نشناخته است هر کار خوب درحقیقت تصدیق حقیقت‌است. انسان نباید سرخانم خودرا بشکند، زیرا اگراین کاررا میکند، گویاازحقیقت اینکه‌آن زن خانم‌اوست انکارمیکند». بعقیدهٔ نامبرده همه گناهان درحقیقت دروغ گفتن است. اگر کسی برروی دیگری شمشیر میکشد گناه درین‌نیست که شمشیر کشیده است. بلکه دربن است که‌انسانیت وبرادری انسانی اورا انکار کرده است. گویاغلط کرده وغلط ازجرم بدتر است. ولی بگفتهٔ مکنزی: شمشیر کشیدن وغلط کردن کار بدی است و کار بد، کار خلافی‌است، امانه‌خلاف ازماهیت اشیاء، بلکه خلاف ازمثال ومعیاری که دررابطهٔ بین یك انسان وانسان دیگرملحوظ میشود.

قیافهٔ علمی وعقلی این‌اصول آنست که (کانت) آنرا تقدیم میکند و میگوید: «عمل بدذاتاً باخود ولااقل بااصولی که‌برحسب آن‌باین عمل اقدام کرده است، در خلاف ونزاع است.»

(۲۵) کانت‌وقانون‌عقل: کانت حقیقتاً دراخلاق، یگانه شخصی‌است که‌میتواند بامکاتب بزرگ اخلاق یونانی همسری کند. «اساسهای مابعد الطبیعهٔ اخلاق» نزد کانت بسه قسم‌است: دراول کانت‌میخواهد ازمعرفت‌عامه، به‌معرفت فلسفی آن ارتقاء

جوید ، ودردوم آن میخواهد ازفلسفهٔ عامه به مابعد الطبیعهٔ اخلاق برسد . ودر سوم آن ازمابعد الطبیعهٔ اخلاق به انتقاد عقل محض واصل شود . کانت در قسم اول ار تجالاً شروع نموده ومیگوید : ممکن نیست دردنیا هیچ چیزی بصورت خیر مطلق تصور شود الا ارادهٔ خیر . ومقصد کانت ازارادهٔ خیر آن اراده است که خیر آن از نتیجه‌ها واثرهای آن که بیش یا کم منفعت بخش است ، هیچ استمدادی نخواهد ، وبلکه خیر آن درنفس آن اراده باشد . کانت میگوید : « هرزمان که بهرهٔ مخالف ویا بخل طبع بد ، این اراده‌را ازجمیع وسایل آن ، که برای اجرای مقاصدخوددردست داشت ، محروم ساخت ؛ وهر وقت که این اراده تمام مجهودات خودرا صرف کرد وبجائی نرسید ؛ وهر وقتیکه این اراده تنها ماند ، خودش چیزی است که به روشنی خاص خود بمانند گوهر نفیسی میدرخشد ، زیرا که همه بهای آن از ذات خودش برایش حاصل شده است . »

کانت برای ادراك این معنی غریب ، که خودش بغرابت آن مستشعر است ، خودرا مجبور می بیند که برای دریافت این معقول (ارادهٔ خیر) ، معقول دیگری سردست بگیرد ، که آن معقول باصطلاح خودش معقول « واجب ووظیفه » است ، که ازمعقول اول عام‌تر وشامل‌تر است . وبرای اینکه کدام عمل قیمت ادبی داشته باشد ، باید که نه تنها مطابق واجب ووظیفه باشد ، بلکه باید که تنها واجب (نه میل ونه منفعت) موجب آن شود . وعلاوه بران فعلی را که وظیفه بوجودمیاورد ، قیمت خودرا ازغرض ونتیجهٔ آن نمیگیرد ، بلکه قیمت آن دراثر همان قاعدهٔ است که بعمل آن فعل هدایت داده ؛ وهم دراثر آن مبدء است که اراده برحسب آن متوجه این فعل شده است : کانت میگوید : « بنابرین ، واجب ووظیفه عبارت است ازینکه ضرورت عملی شدن فعل فقط وفقط دراثر احترام قانون باشد . پس همان استحضار ذهنی نفس قانون (که بجز از موجود عاقل نزد کسی دیگر نیست) ؛ وباز در نتیجهٔ آن استحضار ، شناختن مبدئی که حامل اراده است ، تنها موجب آن خیری است که آنرا از بلندی ذاتی مقام آن ، خیرادبی می نامیم . » ولی اگر پرسیده میشود که چیست آن قانونی که استحضار آن به تنهائی ، اراده را برعمل وادار میکند ، که هیچ نتایج واغراضی ازان درنظر گرفته نمیشود ؟ کانت جواب

میدهد: «وقتیکه من همهٔ بواعث وموجباتی را که درامید عملی شدن آن قانون بکار می افتد ازاراده نفی نمودم وازبین بردم، دیگر چیزی بجزمشروعیت عامهٔ اعمال باقی نمی ماند. واین چیزی است که ممکن است صلاحیت آنرا داشته باشد که مبدء اراده گردد. یعنی برمن همیشه واجب است بطوری عمل کنم تاامکان آنرا داشته باشد که بخواهم این قاعدهٔ من قانون عام شود.»

کانت قانع است که ذوق عام همراه اوست که آنرا درنظر گرفته وبمانندیك قاعدهٔ عام برای احکام خوداستخدام میکند چنانچه میگوید: «ذوق عام بخوبی میشناسد که چطور درهرحال بین آن چیزی که خیر است، وبین آن چیزی که شر است وهم بین آن چیزی که مطابق واجب است، وآن چیزی که بر خلاف وظیفه است، فرق کند»، گویا کانت خیلی ها بعقل عام معتقداست، وحتی حاضراست که فلسفه رادر راه آن قربان کند.

این است نظریات اولی کانت، که ماورای آن همهٔ نظریات اوشرح این مسایل است. دریں شبهه نیست که این مبادی بسیار عالی است ولی طوریکه بارتلمی سانتهلیر میگوید: اگرذوق عام ازین مبادی، آن چیزی را که کانت میداند، بداند؛ پس درآنوقت به فلسفه چه چیز باقی خواهدماند، که درس دهد. درست است که: «انسان دراینکه چگونه عادل ونیك میشود ویاچطور حکیم وفاضل میشود، هیچ محتاج علم وفلسفه نیست.» وعلاوه بران، این هم درست است که: «شناسائی هرشخص برواجبات عملی وعلمی اوچیزی است که بدسترس هرانسانی است ولو که عامی هم باشد.» ولی رأی عامه راقاعده های قانون عام اداره نمیکند وبلکه شخص عامی وقتیکه بخواهد ازپهلوی اخلاقی برای تقدیر کدام فعل رجوع کند، به ضمیر خود وعقل مجرد خود رجوع میکند، وطبیعی است که حسن وقبح آن عمل تابع آن اسبابی است که درنظر اوموجب آن عمل شده است. پس عامی آن عمل را اگر تقدیر یا تمجید میکند، زیر شرط همان ارادهٔ خیره میکند، که کانت دران باره بحث نموده است. اماچیزی که محقق است این است که عامی ازان مبدئی که باعث او

بر فعل اوشده بود ' هیچ سوالی ازخود نمیکند که باید قانون عام شود ' و بلکه فیلسوف هم درین باره ازعامی برتری ندارد .

کانت میگوید : « ممکن است که ارادهٔ دروغ کنم ولی فورا اعتراف میکنم که نمی خواهم آنرا قانون عام بسازم . » وچون کانت درین باره به تجربه رجوع میکند ' باید برایش گفته شود ' که ممکن است انسان دروغ بگوید و درعین حال بداند که مرتکب شری شده ' ولی منفعت آنی که پیش روی اواست ' وضعف نفس که نصیب اواست ' هردو بهم ساخته واورادر گناه انداخته باشند . وعلاوه بران ' کانت باین قاعدهٔ خود بصورت غیر شعوری ' به حساب منفعتی که آنرا ازعلم اخلاق دور کرده بود ' دچار شده است . کانت میگوید : « چرا از کذب یك قانون عامی نمی سازم ؟ برای اینکه دران وقت ' وعدهٔ باقی نخواهد ماند ' زیرا بمن چه فائده خواهد کرد که نیات خودرا بمردمی ظاهر کنم که سخن مرا تصدیق ندهند ویا اینکه بآن کمتر اعتماد نمایند ؛ ووقتیکه بخطای خود فهمیدند ' آنگاه قرض مرا ازهمان سکهٔ که داده بودم ' واپس ادا کنند . » و بنا برین کانت از حیثی که مستشعر نیست ' نتیجه ومنفعت را قانون اخلاق ساخته است ' واگر دروغ را حرام می سازد ازین است که وقتیکه قانون عام شد « نتایج » بسیار بدی بار میاورد . وشاید هم ازین پهلو در بعضی حالات مخصوص ' مفید واقع شود .

باز کانت میگوید : « عقل اوامر خودرا که گاهی اجرا میشود و گاهی هم نمیشود ' صادر میکند » صیغهٔ امر ' درلغت کانت ' « حکم » نامیده شده است . گویا دو رقم اوامر ویا احکامی است که عقل صادر میکند . اول فرضیات است که اگر به فعلی امر میکند ' برای این است که ذریعهٔ چیز دیگری است و دوم قطعیات است ؛ که بآن فعلی امر میکند که آن فعل در حد ذات خود خیر و نیك است .

احکام ویا اوامر فرضی هم دو قسم است : زیرا که آنها یا متعلق است به غرض ها ومقاصد خاصی ؛ ویا اینکه مربوط است بآن غرض عامی که برای همه کائنات عاقله است ' که آن غرض عام سعادت است . پس در حالت اول احکام فرضیه عبارت است از مجرد قواعد کیاست وتدبیر ' که بهترین وسائل را برای کدام غایهٔ مرغوبی

مهیا میکند ، ودر حالت دوم احکـام فرضیه عبارت است از نصائحی که بصورت تبصره مارا به‌راه سعادت حقیقی ، رهنمونی مینماید . ولی احکام ویا اوامر قطعی ، عبارت است ازان قوانین اخلاقی که مطلق است .

کانت باحکام فرضی اعتنائی نمیکند ؛ و همیشه بر حکم قطعی متوقف است ، که‌دائماً تنها وهمیشه یك‌شکل دارد که‌این است : « همیشه بران قاعدهٔ کار فرماشو ؛ که بتوانی اراده کنی که آن قاعده‌قانون عام شود . » صیغه‌ایست که کانت قبلاً آنرا استعمال نموده واکنون می‌خواهد برایش قیمت جدیدی بدهد . وآن اینست که آن حکم قطعی که مطلقاً بنام عقل امرمیکند ، ممکن شده نمی‌تواند ، الا اینکه این امررا به آنطور موجودی‌میدهد ، که درذات خود غایه ومقصود بالذات است ؛ و وسیلهٔ استعمال دست دیگری نیست .

باینصورت باید که‌اراده راتابع هیچ قانونی ندانیم ، که گویا خودش بنفس خود قانون خودرا وضع‌میکند؛ و گویا : « وضع کنندهٔ قانونی است که خودش بآن قانون اطاعت میکند. » و این است چیزیکه آنرا کانت حکم ذاتی اراده میداند ، که‌وجود آنرا دردائرهٔ هستی هر فرد عاقل‌اعلان میکند ، واین‌است آن چیزیکه قانون گذار عمومی است ، نه‌باین معنی که هر ارادهٔ فردی قوانین عالمرا وضع میکند ، بلکه باین معنی که باید طوری عمل کنند که‌بتواند نفس خودرا موجودی بداند که گویا قوانین عامهٔ عالم را وضع میکند ؛ و کانت باین قاعدهٔ خود ، « قاعده حکم ذاتی » ، آنقدر فریفته شده است که اصل کرامت طبیعت انسانی ویاهر طبیعت عاقله را که باشد دزان میداند ؛ و بلکه آنرا مقیاس تمام مبادی اخلاقی می‌شمارد . با اینکه باید معترف شد که اصل و منشاء این نظریات ، احساساتی است که فوق العاده شریف است ، ولی‌بازهم نباید بآن تسلیم کرد . زیرا نظریهٔ استقلال ارادهٔ نظریه ایست که خطرات احتمال تأویلات رنگارنگ‌را دارد. اینکه اگر انسان برای شخص خود قانون وضع میکند ، که ناظم سلوك او شود ، طبیعی است که صریحاً مخالف شهادت ضمیراست ، که شاید رأی عام راهم بران بیفزائیم . ضمیری که از عقل

روشنی میگیرد مستشعراست که اوپیرو قوانینی است که خودش مطلقاً آنهارا وضع نکرده وهم نمیتواند آنها را تغییر دهد، واو که اگر بتواند ازان تجاوز نماید . اگر انسان کسی باشد که قوانین خودرا وضع میکند ، باید بتواند حسب خواهش خود آنهارا تغییر وتبدیل کند. درین شکی نیست که اگراین رتبه‌را بانسان میدهیم ، آنرا، طوریکه بار تلمی سا نتهلیر میگوید ، به صف شارع ، بلند میسازیم . ولی اگر او اینطور شارعی می‌شود، چون نمیتواند قوانین عام وضع کند. طبیعی است که هر کدام باید تابع قانون ضیق ومتغیر نفس خود گردد . این نظریه و این شیوه ، همانا رجعت قهقری است بهمان کبریاء رواقیون که انسانرا مستقل می دانستند . اگر انسان واقعاً شارع باشد باید خود را مقیاس هرچیز بسازد، وخودرا ازعالم مستقل بشناسد . ومخصوصاً به ضعف خود نادان شود، وازخشوع خود که برایش ضروری است وباطبع اوهمراه‌است استفاده نکند. ولی بهتر است که کانت باین اعتراف کند که انسان آزاداست بجای‌اینکه میگوید مستقل است؛ یعنی آزادی عبارت ازین است که میتواند قانونی‌را که او وضع نکرده است، اطاعت کند ویا تخلف. وفضیلت اودر اطاعت است وعقوبت و رذیلت او در تخلف.

اینجا کانت خودش هم باین امر احساس‌میکند ، و ازین است که بروایت بارتلمی، درجزء سوم کتاب‌خود، وقتی که‌از «مابعدالطبیعهٔ اخلاق» به «انتقادعقل‌عملی» ، انتقال‌میکند، ازآزادی‌حرف‌می‌زند، نه ازاستقلال، ولی آنهم اینطور که میگوید: آزادی برای حکم ذاتی اراده اخضاع کاملی میدهد . و تحلیل فکر حریت کافی است که اخلاقیت تامه بامبدء خود ازان مشتق شود ، وهنوز پیشتر رفته واعتراف می کند که : «جمیع مردم برای خود ارادهٔ آزادی تصور میکنند ، ولی چون این حریت از مفهومات تجربه نیست» لذا کانت آنرا بدون یك «معنی ذهنی» چیز دیگری نمی شناسد وحقیقت خارجی آنرا اینطور تصور می کند که: «درذات خود مرموز است و چون ازهر مشابهت وازهرمانند بری‌ءاست. ممکن نیست که مفهوم ویامتصور شود» واین کلام‌را بطوری خاتمه میدهد که ازان یك اشارهٔ غامضی بوجود خداوند (ج) میکند که باصطلاح کانت تنها نتیجهٔ ضروری استعمال نظری‌عقل‌است ، درعلاقهٔ که‌باطبیعت دارد . واین هم مغتنم است

از کسی که‌می کوشیداز نورضمیر کار نگیرد .

کتاب دوم او، « انتقاد عقل عملی » که طبعاً تابع کتاب « انتقاد عقل محض » اوست . این کتاب اساس‌های مابعدالطبیعهٔ اخلاق را که، «معرفت موقتی را بین ما وبین مبدء وظیفه بمیان می آرد، وازان یك شکلی بدست مامیدهد» ، اکمال وایضاح می کند. درین کتاب ، ماورای آنچه درجزو اول گفته است و کنون آنرا تکرار می کند ، دیگرچیز مهمی ندارد؛ وتنها نظریهٔ که بران پیچیده است،همانا نظریهٔ آزادی است، که باز بسر آن آمده است . در اصطلاح کانت آزادی، بدون نتیجهٔ منطقی قانون و آنهم به طبق تحلیلات عقل،چیز دیگری نیست؛ وتاوقتیکه بواسطهٔ عقل عملی میدانیم که ما پیرو واجب می باشیم ، طبیعی که بآن واسطه نیز آزادی خودرا دانسته ایم وباید اینطور نیز باشد زیرا که تکلیف بدون آزادی معنئی ندارد . پس بنابرین در عقیده کانت حریت عبارت است ازاستنتاج خالص عقلی ، که باید حریت حسب این عقیده ، امر واقعی نباشد . پس گویا درعقیدهٔ کانت آزادی جز درسایهٔ فکر منطقی، درديگر جا وجودی ندارد. وبدون ازروشنی منطق چیز مجهول الهویهٔ است بلی! کانت که دعوی اصلاح علم مابعدالطبیعه را می کند ومی خواهد ، بفکر خود ، آنرا از افلاس نجات دهد ، بجائی رسیده است ، که بمقابل حقیقت آزادی که ضمیر بآن شاهد آشکاری است ، وهیچ شکی دران متصور شده نمیتواند ، چشم خود را پوشیده وخودرا بسنگ کم وترازوی پاره منطق می فروشد . آیا او نمی بیند که میزهٔ اصلی نفس انسانی را بخطر می اندازد وقانون اخلاقی را مشوه میکند. وقتیکه آزادی بدون از ساحهٔ فکر، دیگر وجودی نداشته باشد ، پس بهتراست بگوید که مطلقاً وجودی ندارد ، زیرا هرفکر محل نزاع است و کانت شخصاً هم دعوی آنرا نمی کند که فکر معصوم است . اگر کانت اینطور می گفت که وجود منطقی آزادی کمتر از وجود واقعی آن نیست، آنگاه مسئله بهتر مفهوم می شد . ولی اینقدر اغراق در اهمیت عقل محض ، وحتی خاصیت تخلیق را بآن دادن ، طوریکه بار تلمی میگوید : خروج است ازحق وهم ازانصاف ؛ وباید بموافقت شعورعام وهم بداهت امر ، چیزی را که مافوق انسان است ، بخداوند واگذارشویم ؛ وبازهم ، بفرض محال اگر آزادی مخلوق ماشده بتواند ، شاید ازراه عملی ازاعمال عقل ما خلق شود ، نه از راه عقل محض .

کانت نسبت به تجربه، یك نوع فوبیائی دارد که ازان بشدت می گریزد و می خواهد که هیچ گاه بآن و به علم النفس تماسی نکند، و این است که ازخوف بوی کدام تجربه می خواهد که هیچگاه از وجدان نپرسد و هر چیزرا بعقل خالصی که هیچ شایبهٔ تجربه نداشته باشد، حواله کند. اینك بشنوید الهاماتی را که عقل محض باو القاء میکند: هرچه را که ما ازعلم آشکار میدانیم و هرچه که از کوچکترین حرکتی از حرکات بدنی ما و یا کوچکترین فکرتی ازقریحهٔ ما اظهار میشود؛ تمام این هارا که میدانیم، تنها بواسطهٔ قیاس منطقی است. ولی اگر طوریکه بارتلمی میگوید، کانت از علم النفس می پرسید، علم النفس همان جواب را برایش می داد که تمام افراد نوع انسانی آن جواب را داده اند، و نیز همان جواب را می شنید که شرایع تمام ملل هم همان پاسخ را گفته اند وعبارت است از ین جواب که: «سمع و بصر وقلب انسان تماماً مسئول عنه است.» وازین رو آزاد است، و اینکه این حریت و مسئولیت را انسان در اعماق روشن وجدان خود می بیند؛ وهمین چیز است که انسانرا بر جمیع مخلوقات امتیاز داده؛ و نیز همین چیز است که عظمت و کرامت را به انسان بخشیده واورا بندهٔ مطیع خالق او گردانیده است. آیا کانت می تواند ثابت کند که ارادهٔ غیر آزاد هم موجود می شود؟ ارادهٔ که حریت ندارد اراده نیست.

کانت در بین مبدئی که باعث اراده بر عمل است و بین موضوع اراده، فرق می گذارد و میگوید: این مبدء حامل و باعث، عبارت از قانون اخلاقی است، وموضوع، عبارت ازخیر اعلی است. درین موضع در تحلیل معقول خیر أعلی می پردازد بهمانطوری که پیشتر مبدء وظیفه ومبدء ارادهٔ خیررا تحلیل نموده بود. ولی پیش ازهمه باید ازابهامی که شاید موجب مناقشات بی فایده شود جلوگیری کنیم. زیرا ممکن است لفظ «خیراعلی ویاخیر سره» برمفهوم (اعلی) دلالت کند، بطوری که نیز ممکن است که برمعنی (تام) نیز اطلاق شود. فضیلت خیر اعلی هست ولی خیر تام نیست و اگر بخواهد که خیر تام هم باشد باید که بسعادت مقرون گردد، تا سعادت و فضیلت، باتحاد همدیگر، خیر اعلی را (بمعنی خیر تام) تشکیل دهند. ولی فضیلت نسبت به سعادت اعلی است، زیرا فضیلت

محتاج سعادت نیست ، ولی سعادت بسلوك اخلاقی نیك ، محتاج است ، و آنرا رکن و عنصر اهم خود میشمارد . پس بنابرین سعادت وفضیلت دو رکن خیر اعلی (تام) می باشند ، وبا اینکه هردو رکن برای تشکیل خیر اعلی لازمی است ، بازهم این دو رکن در نظر علم اخلاق ، ازهم امتیازی دارد ؛ وخطا است اگر هر دو را یکی تصور کنند ، طوری که ابیقوری ها ورواقی ها ، باابنکه دومکتب متضاد بودند ، درین که این هر دو رکن را یکی میدانستند ، باهم متفق بودند . واینجاست که قرار گفتهٔ کانت « انتی نومیای Antinomy عقل عملی » یعنی برهان خلف بمیان می آید . زیرا عقل مارا وادار می کند که جانب خیر اعلی (تام) سعی کنیم ، ولی بدو سبب بآن رسیده نمیتوانیم (۱) : اگر مبدء باعث اراده را در جستجوی سعادت شخصی بگماریم ، درین صورت ادب و فضیلت از بین می رود ودر نتیجه ، یکی از دو عنصر « خیر اعلی » از دست ما بیرون میشود . (۲) قوای طبیعت که قدرتی بر آن ها نداریم ، همیشه معارضه می کنند ونمیگذارد که یك علاقهٔ ضروری ئی ، مانند علاقهٔ علت ومعلول ، بین فضیلت وسعادت محکم شود ؛ وازین رو میل به سعادت ممکن نیست که درعین حال عامل قواعد فضیلت هم شده بتواند . بطوریکه قواعد فضیلت نیز ممکن نیست که علت وجود سعادت مرغوبه گردد ، واین است « خلف » . مگراین « خلف » را کانت بواسطهٔ مسئلهٔ که آنرا مسلمات عقل عملی می نامد ، ویابعبارت دیگر شروط ، منطقیء که عقل برای تحقیق خیر اعلی لازم میداند ، حل می کند . و آن این است که چون آن خیراعلی بمعنی (خیر تام) درین حیات دنیا ، بواسطهٔ که ارادهٔ ما همیشه به قانون اخلاق مطابقت تمام ندارد . ممکن الحصول نیست ، باید که ما وجود باقی و لایتناهی را باشخصیتی که ابدی است فرض کنیم ، که این هردو برای کائن عاقل مساعدت و مسامحت کنند تا رفته رفته بتواند که به کمال و قدسیت ، اقتراب زمانی حاصل کند . پس خلود روح که ایضاح ممکل آن ممکن نیست ، کنون از مسلمات عقل عملی است ، که اینجا مسلم دیگری هم هست ، که عبارت است از وجود خداوند زیرا که خداوند (ج) به قدسیت خود انسانرا اهل سعادت می سازد ؛ و او تعالی یك علم برین وقدسی وقدیری است ، که کائنات قدسیه میتوانند سعادت استحقاقی واستعدادی خودرا ، بدون اینکه بقوانین طبیعت مقید

شوند ' ازو تعالی دریابند ؛ وازین است که ازپهلوی علم اخلاق ضروری است که بوجود خداوند تسلیم کنیم . ولی باینهم این مسئله' بعقیدۀ کانت ' فرض محضی است که کانت بآن تصریح می کند ' بلکه بعقیدۀ او محض مبدء ایضاحی است برای عقل نظری . اما به نسبت عقل عملی ' این تسلیم بوجود خداوند ' کار عقیده است و آن هم عقیدۀ محض . زیرا که عقل محض' سرچشمۀ یگانه ایست که مصدر این طور فرض ها است .

به عقیدۀ کانت ،باید باین دو امر مسلم ' مسلم سومی هم افزوده شود که آن عبارت است از حریت ؛ وآن چیزی است که عقل عملی آن را به الحاح اقتضاء میکند ' تا بتواند توسط آن ' فهم قانون اخلاقی را درمبدء و درمقطع آن ممکن بسازد . پس حریت وخلود وخداوند (ج) برای ایضاح آن معقولی است که بدون این سه چیز قابل ایضاح نیست ' مقصد کانت این است که برای این چیزها تنها و تنها ' قیمت فرضی محض بدهد ' چنانچه درین باره اصرار نموده میگوید : « ما باین چیزنه طبیعت روح خود را می شناسیم ونه هم عالم معقول را ونه موجود برین را ' بلکه تنها باین می پردازیم که مفهومهای آنها را بمفهوم خیر اعلی ' ازحیث اینکه موضوع ارادۀ ما است ' ربط دهیم . چطور حریت ممکن است ' وچگونه میتواند انسان این نوع سببیت را که ما نمی بینیم ' بطور وضعی ' و یا نظری تمثیل نماید ؟ ومعانی دیگر هم ازین قبیل است . زیرا ادراك انسانی نمیتواند که امکان حریت را کشف نماید . ولی درمقابل این چیزها برای هیچ سفسطه و حتی برای عامی ترین مردم ' ممکن نیست که بتوانند بگویند این ها مفهومات حقیقی نیستند . » ' گویا کانت باین کلمات خود میخواهد بگوید که : معقولات نمیتوانند وجودی را معرفی کنند ومعقول ذهنی نمیتواند مورد استنتاج چیزی شود که خارج ذهن باشد وازین سبب ' حریت وخلود روح وخداوند ' بدون معقولات ذهنی دیگر وجودی ندارند ' که این سه معقول ازیك معقول عام تری (که آن هم بدون شك مجرد از ماده است وعبارت از معقول خیر اعلائی است که ذاتاً به معقول قانون اخلاقی متعلق است) ' اشتقاق و انتزاع شده است .

اگر اصلاحی که کانت دعوی آنرا درمابعد الطبیعه ودرفلسفه داشت، عبارت ازین باشد ، مشکل است، طوریکه بارتلمی نیز میگوید ، کهموقع اصلی خودرادریافته باشد. اگر کسی فکرمیکند که خداوند وخلود روح را به این سطح نازل تنزل دهد که غیر ازمعقولات تبعیوفرضی و مسلمات ، بذات خودچیزی نباشند . مخاطره ایست که بحقایق ثابتهٔ آن‌ها میکند . دربارهٔ حریت ،همانا بدیهی است که حقیقت واقعی وزنده ایست وحاجت بههیچ ایضاحی ندارد ومشاهده شاهد آن است . دربارهٔ روح، دلیل هائی که ازطبیعت آن، برای خلود آن استدلال میشود .بارها قوی تر است ازان دلائلی که کانت میاورد، واگر بواسطهٔ مشاهداتیکه بارها ازمنطق کانت مضبوط تر است ثابت شود، کهمبدئی کهدر انسان حس میکند ویا اراده مینماید وهم فکر میکند، غیرآن مبدئی است که تغذیه واعاشه مینماید ؛ دران وقت حق است که معتقد شویم کههر کدام ازین دو مبدء مختلف. برای خود بهرهٔ جدا گانهٔ دارد . و هم ممکن است که ازمطالعهٔ آثار فلاطون ویادیکارت، بان اعتقادات ثابتهٔ کهدر « فیدون » ودر « تاملات مابعد الطبیعی » ذکرشده است رسید، دربارهٔ خداوند جل اسمه، بهتراست کانت رابه کتاب دهم قوانین فلاطون؛ وبه کتاب « گفتاری ازطریقهٔ » دیکارت حواله دهیم ، که شاید کانت نخواسته، این مذاهب راپیروی کند ولی ولو که کانت خوش نشود، مجبوریم، طوریکه بارتلمی میگوید، بگوئیم ، که این مذاهب ،مذاهب حق است . اگر کانت ازتواضع کار میگرفت ودلیل های خودرا برتمام دلائلی که از طرف دانشمندان حقانی براثبات حریت وخلودروح ووجودخداوند اقامهشده است،میافزود ،میتوانست که درراه این گنج های انسانیت ،قدمی به خدمت برد ارد . ولی چون همهٔ این هارا پدرود گفت و خواست که خودش جای همهٔ اسلاف خود را پر کند، پس طوریکه بارتلمی سا نتهلیرمیگوید: دور ازعدالت نیست، اگر مسئولیت سقوطی را که ما بعد الطبیعهٔ جرمنی، در اثر فکر او بآن دچار شده است، وصفحه‌های سیاهیرا درتاریخ فلسفه ثبت خواهد کرد، بدوش بگیرد .

وازطرف دیگر، قانونی که وجدان بماتلقین میکند، ازانسان اینرا نمی خواهد که حتماً عامل « خیر اعلی » شود بلکه خواهشمند فعل خیراست .و همسعادت، هرچند اهلیت

پیدا کند ، بازهم بدرجهٔ دوم است ؛ وبعبارت نزدیك تری : سعادت چیزی نیست که عقل آنرا درحساب بگیرد . واین مبدئی است که بایست کانت بیشتر از باقی اخلاقیون ، آنرا قبول میکرد ، زیرا هیچکس ازو بیشتر و بهتر قانون اخلاقی را واضح نساخته است . از وظیفه وواجب خیلی دور است که انسان سعادت راجستجو کند ، زیرا که بسا اوقات ، سعادت رابقربانی حاضر میکند وعملا قربان میکند ؛ و کانت اولین کسی است که باین حقیقت اعتراف کرده است . ولی باز هم کانت دراینکه « خیراعلی » راموضوع اراده قرارداده است از مقصد دور شده ، زیرا که کانت سعادت را نیزرکن رکینی ازخیراعلی ساخته است ، وازراهی که مستشعر نیست دران ورطهٔ افتاده است ، که خودش یونانیها را بآن تخطیه میکرده است زیرا که بین فضیلت وبین سعادت تماثلی را ، تایك اندازه ، ایجاد نموده است . وهر چند که بگوید که این کارمانع آن نمی شود که فضیلت خیراعلی باشد ، بازهم صفای فضیلت را بآنکه آنرا بچیز دیگری ضم نموده است مکدر ساخته است ؛ وبلکه بمفاد انسان وهم بمفاد حق نزدیك تراین است که بصورت قطع بگوئیم که : خیر اقدس وخیراعلی وخیر کامل و تمام چیزها ، تنها و تنها فضیلت است که باید بآن پیروی کنیم ، وبهیچ چیزی ، وحتی بهمزد ومفادی که مادتاً ویامعنیً ازان انتاج میشود ادنی التفاتی ننمائیم .

بااین هم نا گفته نماند که نظریهٔ خیراعلی در نظر کانت با همه نقایص آن امر ضروری است ، زیرا که مسئلهٔ خیراعلی بهمسئلهٔ خلود روح ووجود باری تعالی ، اتصال لاینفکی دارد . بلی ! همین خیراعلی است که یگانه ملجائی است که اختلاف خیالی ومفروضهٔ که بین عقل نظری وعقل عملی واقع میشود ، درآنجا پناه می یابد وحل میگردد ، پس این خیر اعلی واو که بعقیدهٔ (بارتلمی) نزد کانت هنوز بیش از تخته پارهٔ نیست ، با زهم از غرقی که در کمین اوبود اورانجات داد ، ورنه بگفتهٔ « هوم » : ازان ترسید که مبادا بساحل لاادریت رفته وآنجا بگل بنشیند . کانت بسیار کوشید واینطرف وآنطرف بسیار دست وپا کرد ، ولی عقل نظری بدردش نخورد ، ونه هم عقل عملی ازان بیشتر فایده نمود ؛ وهمان بود که بارقهٔ ازین نور « خیراعلی » باورسید و کانت هم بآن طرف شتافت ؛ واگر چه این نور درچشم اویك نور بسیار ثابت وروشنی نبود ، ولی یگانه چیزی بود که براهش روشنی

انداخت واگرازان هیچ کسب هدایت نمی کرد، همیشه در تاریکی هائی می ماند، که ازان بر آمدن مشکل بود، ولی بهر حال، اخیراً بتمام قوای خود به «خیر اعلی» واو که بنظر او بنور حقیقی و کامل خود ندر خشید، متشبث شد، زیرا یگانه چیزی بود که موجب نجات او بود، اما بجای اینکه اینقدر ازراه حق دور شود وبازاز راه های پرپیچ وتاب بآن رجوع کنند؛ برایش بهتر بود که مستقیماً مانند باقی مردم به سلطان عقل و وجدان مستمسك می شد، وبه اعتقاد های راسخ وبزرگی که ازراه عقل و وجدان برطبیعت روح وآینده آن، وبر موجودی که لایزال ولا یتناهی است، استشهاد میکنند، می گرائید.

کانت انتقاد عقل عملی را به بعضی نصایح عمومی که در غایت بلندی و ژرفی است، که هم در تربیه خیلی مفیداست وهم در فلسفه خیلی عالی است، اختتام داده است.

طوریکه بارتلمی میگوید: اثر کانت متین ترین نوشته ایست که شاهکارهای فلسفه در قید قلم آمده است، واین ثنائی است که بی محل نیست، ولی بشرطیکه از بعضی حصه های آن صرف نظر شود، واسلوب ونمط آن در نظر گرفته نشود. زیرا کانت بعداز فلاطون درحالیکه خودش مستشعر نیست، که معناً اورا تقلید کرده است، بهترین شخصی است که در بارهٔ ماهیت فضیلت انسان ودربارهٔ ذات وصفات ثابت آن، باین خوبی بحث کرده؛ واین مباحث مشکل را بآن عمق هائی رسانده است که دیگر کسی جرأت رسیدن رابآن اعماق نمی کند. اوخودرا باعقل، دریك حجرهٔ محبوس ساخته و کوشیده که از عقل بعوض وجدان، درین ششدری که تنها وجدان بدرك های آن بلد است، کار بگیرد. ودرعین حال رشتهٔ او که شیرازه بند این افکار است، از گره های زیاد خالی نیست، وبسا میشود که انسان نمیتواند خودرا ازین عقده ها نجات دهد، ولی تطبیقات او که برای اظهار محتویات کتاب است، خیلی مهم وجذاب است؛ وهر کس ازسیاحت این نوشته جات برمیگردد پراز تمجید واحترام میشود، زیرا باوجود شکوك وترددات، بازهم در آنجایك نوع صفاء قلبی نیز می یابد وچیز قشنگ وهم اثر نیکوئی را مشاهده میکند. منظرهٔ فضیلت قشنگ است، واگر فضیلت، درلوحهٔ تصویری کانت، جمال حقیقی خودرا ظاهر نکرده باشد، حتمی است که قرار گفتهٔ (بارتلمی) درروح فیلسوف که بارها ازین لوحه قشنگ تر است، خودرا ظاهر میکند

پس انتقاد عقل عملی، بهرصورت، مستوجب ستایش است؛ وحقیقتاً در اثرهائی که دربارهٔ عقل انسانی نوشته شده است، طوریکه بارتلمی میگوید، هیچ اثری بآن برابری کرده نمیتواند، الاهمان محاورات بزرگ فلاطون. وهمچنین در بارهٔ فضیلت، که هیچ عقلی درین باره به عقل کانت ترجیح ندارد، وهیچ قلبی نتوانسته باین صفائی آنرا بمردم تصویر کند.

کانت دوشاهکار دیگری هم دارد که علامهٔ عبقریت او ست: که یکی «مبادی میتافیزیکی اخلاق»، ودیگرش «مبادی میتا فیزیکی حقوق» است، که باید به بعضی نقاط این دوائر جاوید او تماس کنیم ولو که گام های بیشماری ر اخارج دائره بحث گذاشته ایم، وامیداست مطالعین محترم پوزش مارا بپذیرند.

کانت درین دوائر خودجهات نظرجدیدوار تجالی زیادی دارد. عظمت وعبقریت کانت، طوری که درین دوائر دیده میشود، در هیچ جا این دقت، و این صفائی واین انتظام، که باعلی درجهٔ مثالی خود است؛ دیده نشده است. وباید قبول کرد که کانت شخص مبتکری است که هیچ تقلید ندارد ومخصوصاً درعلم ماورای طبیعت.

مبادی میتافیزیکی اخلاق، دارای دوجزء است که یکی ازین دوجزء دربارهٔ واجبات انسان است جانب نفس خودش؛ و دیگری و اجبات انسان است جانب غیر. که تقسیم سادهٔ است و کانت هم درین باره تحلیلات مفیدی نموده است. وحقیقت این است که عظمت انسان بهتر ازین درهیچ جائی دیده نمی شود؛ وهمچنین خفایای طبیعت اخلاقی هیچ اثری اینقدر واضح نشده است. ولی متاسفانه کانت مثل اعلای دوستی رابه مقامی از بزرگی وبلندی گذاشته است، که مشکل است بتوان تصدیق داد که این دوستی ممکن باشد؛ وحتی عقیده دارد که ارسطوهم بمثل او دربارهٔ دوستی بد بین بوده است، و لی این جمله هائی که کانت آن هارا اززبان ارسطو حکایت میکنند در کتب ارسطو موجود نیست، که اینك اخلاق نیکوماکوسی بدست رس همه موجوداست وهمه میتوانند آنرامطالعه فرمایند.

تنهاچیزی که ارسطو گفته است این است: اگر انسان دوستان زیاددارد معنی آن اینست که دارای یك دوست حقیقی شده نمیتواند. ماهم باین موافقیم که دوستی مشکلات دارد وکانت درین باره حق بجانب است. ولی آنطورمشکلاتی نیست که نزد انسان مغلوب

نگردد . شاید کانت شخصاً چنین تمایلی داشته، که دوستی را چندان دوست نداشته باشد ، خواه که طبعاً برودت داشته ویا اینکه بد گمانی اوقدری زیاد بوده، که نتوانسته دوست های امین بخود بگیرد .

اگر اینطور باشد معلوم میشود که کانت انسانرا غیر قابل جمعیت میدانسته است، ارسطو بهتر میدانسته که انسانرا کائن مدنی وسیاسی بالطبع شناخته است، شاید کانت زیر نفوذ بعضی از دساتیر درباری قرون وسطی رفته که انسان باید دل خودرا نزد کسی باز نکند، وسریرهٔ خودرا بکسی نگوید وهمه چیز خودرا بپوشد . پس انسان اینطور نیست که قابل جمعیت نباشد . ولی البته در بعضی حکومت های معین ونزد بعضی اشخاص معین، انسان می‌شاید که سکوت کند ؛ وآن‌هم بشرطیکه راحت نزد او خیلی مهم باشد، ویا اینکه وظیفهٔ او آن قدر مبرم نباشد که باید او را در خطر صراحت بیندازد .

درمسائل «میتافیزیکی حقوق» نیز کانت شاهکار بهائی دارد که میتوانیم اورادرین باره مبتکر بشماریم . مابعد الطبیعهٔ اخلاق کانت ،هردو علم (اخلاق‌وحقوق) را در برمیگیرد ، زیرا هر دو جزء آن است ، چونکه جمیع واجبات بدو قسم است: یکی واجبات قانونی که تشریع آن ممکن است خارجی باشد ، ودیگرش واجبات فضیلت ، که بجز از تشریع داخلی محض ،بچیز دیگری تابع نیست ؛ وازینجا تمیز عمیقی که بین علم اخلاق وبین علم حقوق است ظاهر میشود ، پس علم اخلاق بعضی از افعال را بر ما تکلیف میکند که تنها وظیفه ،سبب آنها است ، ولی علم حقوق اعمالی‌را برا ختیار محض ما فرض میکند که سبب موکول آنها هر چه می باشد ، باشد . وازین است که قانونیت عرصهٔ اکراه است واخلاقیت میدان حریت و استقلال . تمام واجبات قانونی ممکن است که واجبات اخلاقی نیز باشد، ولی واجبات فضیلت لازم نیست که همیشه واجبات قانونی گردد .

زمانیکه کانت قانون‌را تابع علم اخلاق میسازد ،طبیعی است که بطریقهٔ اولی سیاست رانیزپیرو آن قرارمیدهد .اوخوب میداند که چه‌چیز سیاست‌را اینقدر مضطرب‌ساخته‌است؛

وازین رومیکوشد که برایش ضوابط بهتری وضع کند . او خوب درک میکند که اخلاق جامعه همیشه رنگ سیاستی را گرفته که بااخلاق فرد درستیز است . اومی بیند که جامعه ها حرص وتعدی ومنفعت را اخلاق اصلی وخیر اعلای خود فرض نموده اند، وازین است که اخلاق فردی هم نمیتواند که قدخودرا راست کند. اومی بیند که اگر اخلاق فردی به عدل دعوت میکند، اما سیاست به تخطی وتجاوزتوصیه مینماید ، و طبیعی که سیاست باین شکل حاضر خودبباید موجب تشنجات گیتی شود ویك صحنهٔ هرج ومرج ، طوریکه در وقت کانت بود و کنون هم هست، برپا گردد . و ازین است که به ملل ورؤساو شاهان آن ها ، حسب روایت بار تلمی ، چنین خطاب میکند :

« باید که ملت سلوك خود را درهر مملکت برقواعد اخلاق وقانون نظم دهد؛ و همچنین برممالك لازم است که این قواعد را درعلاقات متبادله مراعات نمایند ؛ ولو که هر چند اعترا ضاتی را که سیاست ازتجربه استنتاج می نماید، پیش کند ورنگ و روغن هم بدهد ، که درین حال،سیاست حقانی قدمی برداشته نخواهد توانست، تا از اوامر علم اخلاق پیروی نکند؛ واگر سیاست باعلم اخلاق اتحادی حاصل نماید ، دیگر بعدازان، فن سیاست ، فن صعب و پیچیدهٔ نخواهد ماند ؛ و آن عقدهٔ را که سیاست باز کرده نمیتواند ، اخلاق حل خواهد کرد . باید اعتبار حقوق انسان مقدس شمرده شود؛ ولو که شاهان درین راه قربانیهای بزرگ بدهند ؛ و نباید دربین حق و منفعت تنازعی واقع شود . بلکه سیاست باید نزد مقام منیع ادب واخلاق، سربخط تسلیم بگذارد . »

